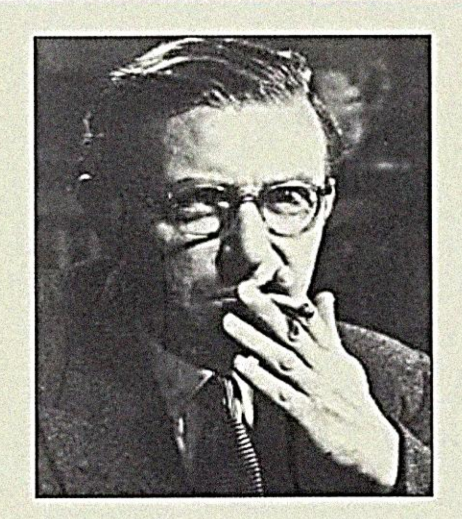


سارتر
والفكر العربي المعاصر

تحرير:
د. أحمد عبد الحليم عطية



الفكر المعاصر
سلسلة أوراق فلسفية

الفكر المعاصر

سلسلة أوراق فلسفية

سارتر
والفكر العربي المعاصر

تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية

دار الفارابي

سارتر
والفكر العربي المعاصر

الكتاب: سارتر والفكر العربي المعاصر
تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطيه
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2011
ISBN: 978-9953-71-518-6

سارتر وفينومينولوجياه
في الفكر العربي المعاصر

د. أحمد عبدالحليم عطية

مقدمة:

لا ندعي هنا استقصاءً شاملاً لتعامل الكتاب والمفكرين العرب مع فلسفة سارتر، ولا يمثل رصد الكتابات العربية حولها هدفاً نهائياً لنا، ونحن لا نقدم بحثاً في "الوجود والعدم" ولا "الوجودية نزعة إنسانية" أو "نقد العقل الجدلي". بل نسعى إلى تقديم تحليل التلقي العربي لفلسفة سارتر، وأن نقدم نقداً لهذا التلقي، وبياناً لتعامل العرب مع الفينومينوجيا كما ظهرت في كتابات سارتر. إننا نسعى للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه. ونتج من ذلك صورة يمكن أن نسميها "سارتر العربي"؛ التي ظهرت فيما قدم عنه في العربية

باعتباره صورة "للضمير الإنساني" و"عاصفة على العصر". ودبجت حوله المقالات وفتحت معه الحوارات وتوجهت إليه الخطابات وكثرت الدراسات وقدمت الملفات؛ التي لا تحتوى فقط على فلسفته، بل على حماسنا الشديد لها وأملنا الكبير فيها. لقد ظللنا ما يقرب من ربع قرن نحيا مرحلة سارتر التي بدأت في حياتنا الثقافية بعد الحرب العالمية الثانية وسيطرت سيطرة طاغية على كتاباتنا حتى حرب حزيران/يونيه 1967. وهذا يعطي لنا إمكانية لتناول إسهامه في الفينومينولوجيا وقراءتنا لهذا الإسهام.

نشر إبراهيم عامر مقالاً في مجلة الهلال يناير/كانون الثاني "1968" بعنوان "**ما بعد سارتر**"، وتعني هذه الدراسة بالنسبة لنا- من حيث موضوعها وتاريخ نشرها - نهاية مزدوجة لفلسفة سارتر بظهور البنيوية وصعودها وتجاوزها للوجودية وسجالاتها المتعددة مع سارتر، التي تناولها فيما بعد عديد من الباحثين العرب الذين نقلوا وبحثوا موقف سارتر منها، من جانب، كما تعني توقف حماس المثقفين العرب بعد حرب (حزيران/يونيه) 1967 مع إسرائيل التي انحاز سارتر إلى جانبها بعد زيارته الشهيرة لمصر في (آذار/مارس) من العام نفسه من جانب آخر[1]، حيث توقفت أو قلت ترجمة أعماله. واقتصرت على بعض كتاباته الفنية والأدبية؛ مما أدى إلى تحول الاهتمام به إلى الدراسة الأكاديمية البحتة على أساس أنه أصبح جزءًا من تاريخ الفلسفة

---

(1) أنظر عن زيارة سارتر لمصر: عايدة الشريف "سارتر في القاهرة" أوراق فلسفية، العدد 14 ص87-108، وأيضاً هدى وصفي بالفرنسية "سارتر في مصر".

بعدما كان جزءًا من الثقافة العربية الحية التي تسهم في صياغة فكر العرب الحديث ووجدانهم.

وهذا يعني أننا نستطيع تمييز مرحلتين في تعامل المثقفين العرب مع سارتر وكتاباته ومواقفه يفصل بينهما التاريخ السابق: مرحلة تنامي أفكار الحرية والاستقلال والتقدم والعدالة الاجتماعية التي لم تؤسس في وعينا نظرياً، فكان سارتر بالنسبة لنا أملاً في تدعيم وبلورة هذه الرؤية وتوضحيها وتأسيس طريق الحرية والتقدم، ومرحلة الهزيمة والانكسار وحساب ونقد الذات والغرب الذي يعد سارتر جزءًا منه. وكما يتخذ مواقف مؤيدة يمكن أن ينحاز أو يقع تحت تأثير القوى المعادية لنا، وأقصد الصهيونية، كما يتضح من كتاباتنا حوله، التي تعبر عنا مثلما تعبر عن فلسفته. ويهمنا بالأساس المرحلة الأولى في تلقي فلسفة سارتر خاصة ما يتعلق بهدفنا الأساسي وهو الفينومينولوجيا في العربية... ولن نغفل المرحلة الثانية.

سوف نتوقف أولاً، عند مجموعة من الاستشهادات من الكتاب العرب حول سارتر توضح لنا الصورة التي رسمت له في الوجدان والعقل العربيين، ثم نعرض القراءة العربية لفينومينولوجياه.

أولاً: صورة سارتر عند العرب

I ـ "كلما كتب سارتر يكتب عنه، وكلما زاد سعينا للإمساك به انفلت، وها هو يحلق مثل طائر ثمل قضي عليه بأن يطير في السماء مثلما حكم على آخرين بأن يحفروا الأرض. إنها إرادة قوة لا تنفك تربك أكثر قرائها انتباهاً..." هكذا كتب عبد الكبير الخطيبي بالفرنسية موضحاً أن سارتر يشغل منذ زمان بعيد فكرنا

ويتدخل في طريقة عيشنا، لنستمع إلى ما كتبه تصويراً لصدى مواقفه فينا يقول: "كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينيات في قلب الشانزليزيه "اعدموا سارتر" وذلك لموقفه من القضية الجزائرية[2]، فمن منا لم يكن يحس في أعماقه بتضامن مع سارتر؟ لقد كنا نحلق معه عندما يحلق ونهيم عندما ما يهيم، يا لها من لذة؟ كانت تلك اللحظات الممتازة التي نستشعر فيها ذبذبة التاريخ في جسمنا فتجعلنا نبذل ما يفوق طاقتنا. كم كان الفرح الذي يبعثه فينا هذا الوجد الثوري عظيماً. أما الغرب مرتاح الضمير فكان يرتعد خوفاً. إنه معنا ومنا يهزنا ويطربنا، وينشينا وتزيدنا مواقفه حماساً ولذة"[3] .

وتحت عنوان "نحن وسارتر" صدّر سهيل أدريس افتتاحية أحد أعداد مجلة \الآداب البيروتية، التى أصدرها على غرار مجلة "\الأزمنة \الحديثة" والتي ساهمت مثلما أسهمت دار الآداب في التعريف بفلسفة سارتر وترجمة كتاباته، كما يتضح من "رسالة إلى سارتر" التي قدمها في العدد الخامس من \الآداب "1965" وهو يرفق بهذه الرسالة نسخة من المجلة صدرت منذ حين، خصصت الصفحات الأولى منها - والتي يحمل غلافها صورة سارتر مع

---

(2) انظر عبد المجيد عمراني: "جان بول سارتر والثورة الجزائرية"، مكتبة مدبولي، القاهرة د.ت ودراستنا "سارتر والمقاومة الجزائرية" من (أعمال ندوة خمسون عاماً على انطلاق ثورة الجزائر)، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية قسنطينة، الجزائر 2004، ونشرت بالملف الخاص عن سارتر أخبار الأدب، القاهرة.

(3) عبد الكبير الخطيبي: "دموع سارتر"، أوراق فلسفية، العدد 13، ص45 .

عبارة تحية إلى سارتر - للحديث عنه بمناسبة رفضه جائزة نوبل. يقول له: "إن دار الآداب قد أخذت على عاتقها تعريف القراء العرب بمؤلفاتكم الحرة أعمق الحرية".

أما لماذا هذا الاهتمام؟ فإن تفسيره يتضح في أن العرب وجدوا في كتابات سارتر ما يعبر عن معاناتهم وهمومهم. "لقد كان الأدب الوجودي الذي يمثله سارتر أفضل تمثيل، تعبيراً عميقاً عما عاناه الجيل الفرنسي منذ كارثة الهزيمة الفرنسية أثناء الحرب وما بعدها. ولعل شيوع هذا الأدب في وطننا العربي معزو إلى أن الأجيال العربية الجديدة تجد فيه ما يشبه التعبير عما تعانيه منذ كارثة فلسطين. لقد كان من المفروض أن ينشأ لدينا بعد هذه الكارثة أدب يعكس أوضاعنا وهمومنا ويعبر عن أشواقنا لمحو هذه اللطخة من تاريخنا، ولكن أجيالنا الجديدة حين افتقدت هذا الأدب راحت تبحث في الآداب الأجنبية عما يعبّر عن قلقها وتمزقها وضياعها وآمالها كذلك، فوجدت هذا كله في الأدب الوجودي عامة وفي آثار سارتر خاصة"[4].

ولا يختلف ما كتبه الوجودي اللبناني من حيث الشكل والمضمون عما كتبه الماركسي المصري أحمد عباس صالح في رسالة وجهها إلى سارتر على صفحات مجلة الكاتب القاهرية في العدد 72 عام 1967 اللهم إلا في أن الأول يرى في كتابات سارتر تعبيراً عن معاناتنا الماضية والحاضرة والثاني يرى فيها وفي مواقفه مساندة لآمالنا الحاضرة والمستقبلة. وفي الحالتين هو يقوم

---

(4) سهيل أدريس: "رسالة إلى سارتر"، مجلة الآداب البيروتية، العدد الخامس، 1965.

نيابة عنا في وصف همومنا وتحقيق آمالنا. يقول فيها: "ليس جديداً عليك أن تعرف مدى تأثيرك في الثقافة المعاصرة، ولكن الذي قد تتردد في تصديقه هو أنك لمست شغاف القلب لدى المثقفين العرب، وأن تأثيرك الفكري في هذا الوطن القديم الجديد المتطلع بأقصى قوة للطموح الإنساني إلى حياة جديدة يختارها من بين كل المواقف المطروحة بمعاناة تأمل وحرية... إن تأثيرك في هذا الوطن أعمق وأوسع من تأثير أي كاتب آخر..."[5] وما يضيفه أحمد عباس صالح يوضح شعوراً جماعياً بأن سارتر هو المفكر الذي ينتظره العرب، والذي سيحقق كل أمانيهم.

كان تعبير كتابات سارتر عن المعاناة، ومواقفه المؤيدة لنضال وكفاح الشعوب هما أساس خطاب المثقف العربي إلى سارتر مناشدة له من أجل تفهم القضية الأساسية التى تشغلهم في العام 1967 مما دفعهم إلى دعوته لزيارة القاهرة وكان قبوله لهذه الزيارة مصدراً للسعادة التي تتضح فيما كتبه سهيل إدريس: "فهذه الزيارة تثلج صدور جميع المثقفين العرب وتملؤهم شعوراً بالاعتزاز والفخر، فقبول الزيارة مما يوحي بأن الإنجازات التي قامت بها جمهورية مصر العربية قد أقنعت المفكر العالمي بأن نضال العرب الذي تعتبر القاهرة قاعدة له يستحق أن يدرس وأن يبحث عن كثب، وهذه الزيارة تحمل جانباً آخر من الأهمية هو ما يرتبط بإقناع سارتر بعدالة قضية العرب، قضية فلسطين"[6].

---

(5) أحمد عباس صالح: الكاتب القاهرية، العدد 72، عام 1967.

(6) سهيل أدريس: الآداب البيروتية، عدد فبراير، **1967**.

سرى حماس في كتابات المثقفين العرب حيث اعتبر الروائي المصري يوسف أدريس في العدد 45 من مجلة \الكاتب، "1964" أن حادث العام الأدبي هو رفض سارتر جائزة نوبل فيما كتبه عن "جائزة رفض الجائزة". وأطلق عليه الناقد جلال العشري في مجلة \الفكر \المعاصر "سارتر ضمير العصر". لقد تكثف الحضور السارتري وبلغ ذروته في الشهور الأولى من 1967 حيث صار الحماس عاماً بخطابات متعددة وتحليلات متنوعة تظهر العشق الذي سرى في الوجدان والإقناع الذي ساد العقل تجاه أفكار سارتر.

إن ما أوردناه من استشهادات سابقة يوضح ما أسماه زكى نجيب محمود "الجاذبية العقلية" وأسماه الخطيبي "الوجد الثوري" وأسماه عباس صالح "لمس شغاف القلب" وأسماه أحمد مجاهد عبد المنعم مجاهد "العشق" وهو تعبير عن الحماس الذي سرى في كيان المثقفين العرب، والذي تبدّى في ترجماتهم له وكتاباتهم عنه أو حتى نقدهم لأعماله ومواقفه. ونستطيع أن نتبين فيه عاطفة جارفة وهوساً عارماً نحو فيلسوف الحرية والالتزام، الذي كان وكأنه على موعد مع قضايانا وطموحاتنا معبراً عن آلامنا ومعاناتنا في وقت كنا فيه في ظروف اجتماعية وسياسية عربية ودولية خاضعين للاستبداد والتخلف والاستعمار والتبعية، نتهيأ للتحرر والاستقلال أو كدنا نسعى للتغير في الاجتماع والتقدم الاقتصادي، وقد بدونا وكأننا على موعد معه.

لقد قاوم سارتر احتلال فرنسا من أجل حريتها وكانت الحرية محور فلسفته التي عرفها العالم عنه، وقاوم فرنسا من أجل الحرية

ومن أجل فرنسا أيضاً؛ ومن هنا التقت أفكاره ومواقفه مع طموحات الشعوب الساعية للتحرر ووجدت في شخصه النصير الذي يجسد آمالها القومية. ووجد العرب أنه ربما يكون في فكر سارتر التحدي الذي كانوا يرجونه، فكان سارترهم الذي شغلوا به، ورسموا له صورة خاصة عبر مئات الدراسات التي قدمت عنه والتي أوجدت حالة ثقافية ندر أن توجد اسمها سارتر، مما لخصه خيرى منصور أدق تلخيص في العدد الثالث من "الفكر العربي المعاصر" تحت عنوان "سارتر والعرب" يقول: "لدى قراءة ما يكتبه مثقفو العرب عن سارتر، نشعر كما لو أنه من اكتشافنا، وقد لا نبالغ إذا قلنا إنه من صنعنا نحن. منذ استضافته في مكتباتنا أو بلوغه هناك، وهو الأكثف حضوراً في شؤوننا كلها، في الأدب كما في السياسة، في نمط السلوك كما في النوايا، إنه بهذا المعنى قرين مرحلة، ما أن يرن اسمه "كعكة بروست" حتى تضاء ذاكرة جيل يجزم بأفضلية الماضي القريب، برصانة هذا الماضي وجديته على الأقل"[7].

بدأ التعرف إلى سارتر في العربية عن طريق طه حسين ومجلة "الكاتب المصري" التي صدرت في منتصف الأربعينيات وأسهمت في التعريف بالفيلسوف الفرنسي وترجمة أعماله، التي خص سارتر بعضها للمجلة؛ منها: "تأميم الأدب" التي ترجمها توفيق شحاته بالمجلد الأول ، العدد الثالث، "1945" و"البحث عن المطلق"

---

(7) خيرى منصور: "سارتر والعرب"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الثالث.

التي عربها الياس نعمان حكيم في المجلة "1948 وبين هاتين الترجمتين كتب طه حسين، الذي أسهم في نقل الفلسفة الفرنسية والتعريف بديكارت بكتابة، دراستين عن سارتر هما: "جان بول سارتر والسينما" و"ما هو الأدب؟" "المجلد السابع 1947" و "الكاتب المصري" من أوائل الدوريات التي أسهمت في تقديم فيلسوف الوجودية للمثقف العربي.

أما أولى الملاحظات حول استقبال سارتر في العربية فهي تتعلق بترجمة أعمال سارتر التي بدأت بترجمة فصول من كتبه ثم كتاباته المسرحية ثم دراساته الفلسفية في القاهرة وبيروت، عن طريق مجلة "الكاتب المصري ودار الآداب البيروتية". ونحن لا نستطيع أن نقدم توثيقاً دقيقاً ولا إحصاءً شاملاً لهذه الترجمات لغياب الطبعات الأولية من جهة وعدم بيان تواريخ النشر في بعض هذه الأعمال من جهة ثانية، حيث كانت الترجمة في كثير من الأحيان استجابة للطلب المتزايد على أعمال سارتر فاختلطت الترجمات التجارية الكثيرة بالنشرات العلمية الدقيقة، التي قام بها متخصصون لأعمال سارتر لذا أظننا في حاجة ماسة إلى دراسة تاريخية لهذه الأعمال توضح لنا طبيعة الصورة التي عرفها العرب في البداية عن سارتر، هل هي صورة الأديب حيث ترجمت مسرحياته، "الأيدى القذرة" 1954، و"موتى بلا قبور" 1975، أم هي صورة الكاتب السياسي حيث تحمل الطبعة الثانية من ترجمة كتابه "عارنا في الجزائر" تاريخ 1958 أم الفيلسوف حيث تحمل إحدى ترجمات "الوجودية فلسفة إنسانية" التي قام بها حنا دميان عن دار بيروت تاريخ 1954 ولم يترجم عمله الفلسفي الكبير "الوجود والعدم" إلا عام 1960؛ كما أننا بحاجة إلى

دراسة لغوية تبين طبيعة اللغة التي نُقل عبرها سارتر إلى العربية أن كانت لغة أيديولوجية أم لغة فلسفية؟(*)

وبالنسبة لدراساته في الفينومينولوجيا يمكننا أن نذكر ترجمة أهم أعماله في هذا المجال. نذكر بداية ترجمة سامي علي وعبدالسلام القفاش لكتابه "نظرية في الانفعالات" كذلك كتاب الخيالي ترجمة نظمي لوقا القاهرة وترجمة حسن حنفي لـ "تعالي الأنا" وعبدالفتاح الديدي لمفهوم القصدية وأخيراً ترجمة بدوي "الوجود والعدم". وسوف نعود إلى هذه الأعمال بعد ذلك.

والحقيقة أن استقبال سارتر في الفكر العربي المعاصر اتسم بالحدة والجدال والصراع. وتلك هي الملاحظة الثانية، فكما تحمس المثقفون العرب لأفكار الحرية والالتزام والمسؤولية فإن هناك من وجد في الوجودية فلسفة رجعية وكما ترجمت "الوجودية نزعة إنسانية" إلى العربية ترجمت أيضاً دراسة جان كانابا، "الوجودية ليست فلسفة إنسانية"، وكما ترجم كتاب ر.م.البريس

(*) إلا أن ما نود أن نشير إليه ونؤكده هو أن بعض ترجمات أعماله صارت أساساً لدراسات متخصصة حول الموضوعات والقضايا التي آثرها الفيلسوف في هذه الأعمال، ويمكن أن نقدم مثالاً على ذلك كتاب "**عارنا في الجزائر**" الذي اهتم به عدد كبير من الكتاب العرب؛ خاصة الجزائريين بالطبع في تناولهم لمواقف المثقفين الفرنسيين تجاه الجزائر، مثلما فعل عبد المجيد العمراني في كتابه "**سارتر وثورة الجزائر**"، وكذلك أعمال الملتقى السابع الذي عقده مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية بجامعة قسنطينة حول الثورة الجزائرية 2004 حيث قدمت عدة دراسات حول دور سارتر في ثورة الجزائر.

"سارتر والوجودية" - الذي يعد كما جاء في الترجمة العربية وصفاً دقيقاً للفكر السارتري وفيه إنصاف له - ترجم أيضاً كتاب لوك لوفافر "سارتر والفلسفة"، الذي يواجه بدعة الوجودية ويقدم نقداً لها؛ فمع الحماس كان النقد وأن غلب الحماس ومع هذا فإننا نستطيع أن نتبين أشكالاً متعددة من النقد الفلسفي والديني والسياسي لعمل سارتر ودوافع متنوعة لهذا النقد علينا أن نشير إليها ونحلل دوافعها. وثار الهجوم والنقد ضد سارتر والوجودية من تيارات فكرية متعددة، يقول لويس عوض: "وأنا أذكر تلك الأيام بوضوح شديد، فقد كنت من أعداء الفلسفة الوجودية لأنني كنت أعدها انحرافاً مثالياً في الفكر الفلسفي يستخدم لغة اليسار وثورية اليسار لينسف الواقعة التاريخية والمادية الجدلية، ويفصل الفرد عن مجتمعه، وكنت أزجر محمود العالم أحياناً لينفض عنه تأثير أستاذه الكبير عبد الرحمن بدوي، وقد انتهى كل منهما إلى موقعه الفكري الذي يحتله الآن بعد مكابدات شاقة مع النفس ومع الغير عبر عشرات السنين"(8).

ورغم أن عبد العظيم أنيس يهاجم الوجودية باعتبارها فلسفة اجتماعية رجعية، فهو يقصد فلسفة سارتر أساساً اعتماداً على ما كتبه غارودي في فترة ماركسيته عن أدب المقابر، وهو يواجه ما كتب في مجلة "الكاتب المصري" منذ فترة عن هذه الفلسفة، ويعرض للوجودية كفلسفة اجتماعية يتزعم شرحها والدفاع عنها سارتر، الذي حين يتحدث عن الحرية لا يعني إلا الفوضوية في

---

(8) لويس عوض: "شيء من الوجودية المصرية"، في كتابه دراسات أدبية، دار المستقبل العربي، القاهرة 1989 ص90.

أجلى معانيها. ويرى أنيس أننا نفهم موقف الوجودية من جذرين أساسيين للحرية والإرادة البشرية إلا وهما العلم والتاريخ، فالوجودية تذكر كل محصول البشرية من التجارب في الماضي ولا تأبه به "يجب أن يبدأ الإنسان من اللاشيء" هكذا يقول سارتر. ليس غريباً إذاً، أن تحتقر الوجودية العلم وأن تنكر قيمته وأن تصور هذا الكون تصويراً بعيداً تمام البعد عما سجله العلم من اكتشافات رائعة.

ويرفض محمد أنيس قول سارتر أن تفكيره يكمل الماركسية، "الوجودية لا تكمل الماركسية بل تناقضها"؛ ففي مواقفها من الحرية والإرادة ونظرتها المثالية للمعرفة وإنكارها للتاريخ وعدم احتفالها بالعلم يتمثل احتقار الوجودية للإنسان، إنها تجرده من كل سلاح في كفاحه في سبيل حرية حقيقية، ألا وهو المعرفة الطبيعية والمعرفة الاجتماعية، هي تدمير وتشكيك في الماضي والمستقبل معاً، وفي هذا يكمن الخطر الحقيقي للفلسفة الوجودية على بعض المثقفين في البلاد العربية. ويكرر ما أكده غارودي على أن الوجودية فلسفة استعمارية تحاول أن تبعد من الناحية الفعلية مثقفينا عن قضية الكفاح الوطني في المجال الفكري والسياسي(9).

ويمكننا الرجوع إلى ما كتبه مراسل "الآداب" البيروتية من القاهرة في العدد الحادي عشر من تشرين الثاني/نوفمبر 1955 عن معركة الوجودية؛ لنتبين أن الصراع حول الوجودية كان على أشده في هذه الفترة، ويمكننا أن نتبين مستويين للتعامل مع الوجودية:

---

(9) محمد أنيس، "الوجودية كفلسفة اجتماعية"، الكاتب المصرى.

المستوى الأيديولوجي والذي نتبينه في دراسة عبد العظيم أنيس والمستوى المعرفي الذي تظهر بعض الملامح فيما كتبه مراسل الآداب، الذين نلخص في هذه الفقرة أفكاره.

يرى الكاتب أنه لم يُظلم مذهب فكري حديث في تاريخه كما ظُلمت الوجودية في مصر، فقد اتسعت الأذهان لفهم أشياء كثيرة على حقيقتها وضاقت لفهم هذا الاتجاه الفكري المعاصر. يتضح ذلك كما يخبرنا لدى بدوي الذي لم تخلُ دراساته من قيمة موضوعية، إلا أنه في نظر المراسل، لم يلتزم على الإطلاق أي التزام فكري، إنه متلائم مع المتناقضات... إن الموقف الوجودي عند بدوي موقف اعتباطي غير مسؤول، مما أدى في نهاية الأمر إلى عرض خاطئ ناقص في جوانب رئيسية هامة للاتجاه الوجودي، وفي إدراك الوضع التاريخي لهذا الاتجاه في أوروبا، وتمييز وضعه التاريخي عندنا. أي أن الاتجاه الوجودي ارتبط بكاتب غير وجودي على الإطلاق، وكانت هذه أول المظالم التي حاقت بهذا الاتجاه في مصر، فعلى أساس من الفهم الذي قدمه بدوي لقي هذا الاتجاه أعنف هجوم عرفه تاريخ مصر.

كذلك لم تكن كتابات طه حسين والعقاد عن الوجودية منذ البدء ذات أهمية أو قيمة في شرح الاتجاه الوجودي شرحاً سليماً بالنسبة للقارئ المصري فقد ركز طه حسين اهتمامه على تلخيص بعض آراء سارتر ومسرحياته وقصصه، أما العقاد فقد عرض الاتجاه عرضاً سريعاً ولم يتعمق فيه بالرغم من أنه هاجم سارتر هجوماً شديداً، وكان يلزمه أن يعرضه عرضاً أميناً منذ البدء.

ويتوقف عند ما كتبه محمد التابعي في «الأخبار» والذي تابعه فيه أحمد قاسم جودة رئيس تحرير «الجمهورية» من أن الوجودية

اتجاه منحل ضد الأخلاق يدعو للإلحاد، كما كتب سامي داود عن رأي الوجوديين في المجتمع ودعوتهم إلى الفردية والتفكك الاجتماعي. وقد رد إحسان عبدالقدوس وأثار بعض الأسئلة والشكوك حول ما كتبه قاسم جودة؛ الذي رد عليه أيضاً أنيس منصور في كلمة عنيفة قاسية ودافع عن الوجودية دفاعاً انفعالياً صادقاً. إن المتأمل في هذه الكتابات يرى أنها مرحلة أخرى من مراحل الظلم الذي أصاب الاتجاه الوجودي في مصر، فمن هاجموا المذهب الوجودي في هذه المعركة صنعوا وجودية من خيالهم لا علاقة لها على الإطلاق بالوجودية كاتجاه له جذوره الموضوعية في حركة الفكر المعاصر. ويعرض الكاتب الأسباب والمبررات الحقيقية وراء هذه المعركة التي ترتبط بواقع المجتمع المصري. إن ظروف المعركة وهي الظروف الراهنة للشباب في شتى مشاكله الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والنفسية تشكلت تماماً في حقيقة المعركة وأهدافها ولعلها ليست معركة ضد الوجودية، بل معركة هادفة لخدمة قضايا أخرى وجدت أن من السهل اصطناع هذا الاتجاه الفكري العميق كستار لخدمة تلك الأهداف الحقيقية، أما الوجودية الحقيقية فهي اتجاه ينمو بهدوء لدى بعض شبابنا المخلصين المسؤولين وليس منعزلاً عن واقع الحياة، بل كحركة فكرية تستجيب للظروف والوقائع الجديدة التي يعيش فيها الإنسان، وعملية دفع قوية للوعي بالحياة ثم الحياة نفسها[10].

ونشير إلى ملاحظة ثالثة أخيرة تتعلق بتلقي سارتر والوجودية

---

(10) الآداب البيروتية، العدد الحادي عشر، نوفمبر، 1955.

واستقبالهما في العربية: هي أن هذا الاستقبال والتلقي يتشابه بنيوياً مع الموقف نفسه في ثقافات أخرى مثل: الثقافة اليابانية حيث تتماثل فترة تلقي الوجودية في الثقافتين وحضور سارتر القوي كاحتجاج للفرد ضد القوى المكبلة لحرية وتعدد وتنوع طرق التعامل معها في كلا الثقافتين. ونستطيع أن نتبع هذا التماثل اعتماداً على ما جاء في دراسة يوري كوزلوفسكي "الفلسفة اليابانية المعاصرة" حيث يتناول الوجودية في الفصل الثالث من عمله بعد أن يعرض الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان وشروط تطورها وموقع الفلسفة في نسق الثقافة اليابانية(11).

وهو ما قام به عبدالرحمن بدوي في ثقافتنا العربية المعاصرة حين سعى لإيجاد جذور للوجودية والإنسانية في الفكر العربي لدى الصوفية، حيث ارتبط استقبال الوجودية في الثقافات ذات الحضارات القديمة بمحاولة تطعيم هذه الثقافات بأحد تيارات العصر الفلسفية في فترة الأربعينيات حيث تواجه هذه الثقافات

---

(11) لقد ارتبطت الوجودية وانتشرت عن طريق التوحيد بينها وبين التقاليد اليابانية السابقة لدى مدرسة كيوتو التي سعت إلى تأصيل الوجودية والبوذية "لقد دخلت الوجودية بشكل أكثر فعالية ودينامية بعلاقات ثقافية متبادلة مع الفكر الفلسفي التقليدي لليابانيين وبخاصة مع البوذية باتجاهاتها وتجديداتها المختلفة، فأصبحت الوجودية قابلة "للفهم" و"الاستيعاب" أكثر من التيارات الأخرى الآتية من الغرب، وبالمقابل عثر الوجوديون على "ضالتهم" المنشودة في البوذية ولاسيما عند بعض مذاهبها التي تركز على مسألة "الخلاص" الفردي وقلق الإنسان إزاء الظواهر الكونية الكبرى كالموت والحياة والحرية".

التحدي الغربي بالربط بين التيارات الرافضة داخله وتراثها القديم. وهذا ما يعلنه بدوي في تقديم كتابه "الوجودية والإنسانية في الفكر العربي" حين يرى أن علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعيدها في تجربتنا الحاضرة. فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المتحضرة، وهي المذهب الوجودي، الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين: المتداعية والناشئة. ومن هنا نجده يفيض في بيان أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي.

إن بين النزعتين الصوفية والوجودية صلات عميقة في المبدأ والمنهج والغاية. فكلاهما يبدأ من الوجود ويقيم من أحواله مقولات عامة للوجود. وفكرة الإنسان الكامل في الصوفية تناظر فكرة الأوحد. وعلى هذا الأساس فهو يجعل من دراسته تلك التي أصدرها 1947 نقطة البدء في مذهبنا الوجودي والعربي؛ الذي نود فيما يقول أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود. هذا على العكس من العديد من الدراسات التي تتناول الوجودية والإسلام بمعنى أدق التي ترفض وتهاجم الوجودية هجوماً مسبقاً باسم الإسلام والقليل منها يقارن بين التشابهات والاتفاقات بينهما[12].

وقد ارتبطت الوجودية بالماركسية لدى أحد فلاسفة مدرسة كيوتو وهو "ميكي كيبوسي" والذي بادر إلى شرح الماركسية من منطلقات وجودية. ويتحدث كوزلوفسكي عن تيار المادية الذاتية،

---

(12) عبد الرحمن بدوي: النزعة الوجودية والإنسانية في الفكر العربي، القاهرة، 1947.

الذي وقف فلاسفته وأيديولوجيوه داخل موقع الوجودية وأعلنوا تأييدهم للمبادئ الأساسية للنظرية المادية حول تطور المجتمع لدى أوميموكاتسومي.

وفي الفكر العربي المعاصر هناك من حاول الربط بين "سارتر والماركسية" مثلما فعل جورج طرابيشي؛ الذي ترجم عدداً من أعمال سارتر وذلك في دراسته التي تحمل عنوان "سارتر والماركسية" الصادرة عن دار الطليعة في بيروت 1964، والكتاب تعبير عن أزمة وتصوير قلق وحيرة جيل الستينيات في البحث عن أساس نظري للاشتراكية العربية، تلك التسمية التي أشار إليها المؤلف أكثر من مرة في المقدمة حين يقول: "كنا نشعر أن الأرض غير ثابتة تحت أقدامنا. كنا نشعر أننا بدون نظرية. وكانت النظرية الاشتراكية الوحيدة الممكنة آنذاك تومي إلينا بالخوف. وحين أخذنا بالقراءة لم نقرأ لكي نكون اشتراكين فعلاً بل لنستطيع الوقوف في وجه الماركسية المرعبة"[13].

ومن خلال هذا الجو الحذر والتحرس من الماركسية اكتشفنا سارتر. وكان سارتر في هذه اللحظة بالنسبة لهم الفيلسوف المنتظر، الذي يلبي مطلبين في وقت واحد، الرفض اليساري للنظم المسيطرة على الواقع العربي، والثوري اللاماركسي. لقد صنعوا له صورة وفق احتياجاتهم وتصوروا سارتر الذي يناسبهم، ومن هنا كانت صورة عربية لثوري غير ماركسي قبل أن يكتب

---

(13) جورج طرابيشي: **سارتر والماركسية**، دار الطليعة، بيروت، 1964.

"نقد العقل الجدلي". لقد كان أمام هؤلاء الفتية العروبيين اليساريين خطوة تجاه الماركسية، فكان سارتر هو هذه الخطوة[14].

هل هذا تحول من الوجودية إلى الماركسية؟ هل هي وجودية ماركسية أو ماركسية وجودية أو صورة عربية لسارتر ماركسي؟ أم

---

(14) فهموه في البداية بديلاً للماركسية "فهمنا سارتر في البداية فهماً خاطئاً". ذلك أننا لم نقرأه هو، بل قرأنا لديه ما كنا نريد أن نقرأه وتحول الحماس العربي لسارتر لدى هذا الفريق إلى سبب في إعادة النظر في كل من سارتر والماركسية، وبفضل سارتر اكتشف هؤلاء عبر التجربة ماركسية جديدة حية، قريبة الشبه بماركسيات القرن العشرين، لدى غارودي - قبل تحوله - ولوكاش وآدم شاف وغيرهم، لقد أدى بهم سارتر في لحظة إعادة النظر إلى اكتشاف ماركسية مغايرة للماركسية التقليدية، الماركسية كما يفهمها الأرثوذكسيون يسميها طرابيشي "الماركسية الحية". لقد حقق لهم الفكر الوجودي السارتري إعادة الاكتشاف هذه والتي كانت حصيلتها دراسة طرابيشي، التي يهدف منها كما يخبرنا إلى تحقيق هدفين هما: إعادة اكتشاف الماركسية وإعادة اكتشاف الفكر السارتري الذي أسيء فهمه في البداية يقول:

"لقد وجدنا فيه ذلك الفكر النقاد الذي يسدد ضربات إلى الماركسية دون أن يقع مع ذلك في أحابيل اليمين. وجدنا فيه ذلك اليساري الذي نطمح أن نكونه، اليساري الذي يحافظ على يساريته دون أن يكون شيوعياً، بل دون أن يكون ماركسياً. لقد لبى سارتر - وأن بشكل مؤقت - مطلباً لدى أبناء هذا الجيل، الرافضين المتمردين، على غير طريق محدد، الذين يبحثون عن طريق للثورة والتغيير، الرافضين للنظم السائدة (اليمينية) من جهة والخائفين من الماركسية من جهة ثانية.

هي متابعة لمحاولات متعددة في الغرب تثير قضية العلاقة بين سارتر وماركس؟ مثل دراسة لوكاش التي ترجمها طرابيشي نفسه للعربية. إن المؤلف الذي ترجم معظم أجزاء كتاب سارتر "مواقف" اختار داراً أخرى معروفة بتوجهاتها اليسارية غير دار الآداب المتخصصة في أعمال سارتر هي دار الطليعة، التي تعبر في كلمتها في الغلاف الأخير للكتاب عن توجهات المؤلف الوجودية السارترية، فهو من بين الأدباء العرب، الأديب الألصق بمفكر فرنسا الوجودي، فقد قرأه، بل عايشه في نتاجه الفكري والسياسي والأدبي حتى غدا مريده، يعيش في نتاجه وينقل مختلف ألوان هذا النتاج إلى لغتنا العربية.

هل حققت هذه المعايشة الهدفين المشار إليهما: إعادة الاكتشاف للماركسية والفكر السارتري؟ ربما تصعب الإجابة عما حققته هذه الإعادة للنظر بالنسبة للمؤلف، لكنها محاولة مهمة في تصوير قلق أبناء هذا الجيل في البحث عن طريق مما أدى إلى تقديم صورة عن سارتر تلبي تلك الحاجة للثورة ورفض الأوضاع السائدة عبر المخيلة العربية التي صنعت سارتر خاصاً؛ سارتر عربياً قومياً ثورياً.

لقد كان سارتر في الخمسينيات والستينيات المفكر الأكثر فاعلية في الثقافة والفكر العربي، حيث ربط المثقفين العرب فلسفته الوجودية والإنسانية بالتراث والتصوف الإسلامي بحثاً عن مذهب فلسفي يكون أساس النهضة المعاصرة. وأكد مثقفون آخرون الصلة بين وجودية سارتر والماركسية تلبية للرغبة في إيجاد طريق ثوري لمشكلات الواقع العربي في مسألتين شغلتا العرب في هذه المرحلة هما: تأكيد الاستقلال القومي والرغبة في التحول

الاجتماعي؛ لذا ظهر سارتر وكأنه فيلسوف عربي وبدت أعماله تعبيراً عن معاناتنا وواقعنا وطموحاتنا، وكانت مواقفه وكتاباته حلولاً للمشكلات التي تأخذ بحياتنا وإجابة للتساؤلات التي يقدمها الواقع المأزوم، لقد كان سارتر هو الحل أو هو الأمل في حل القضايا الأكثر إلحاحاً، قضية الصراع العربي - الإسرائيلي أو بمعني أدق القضية الفلسطينية. وهنا حدث التحول عن سارتر وتوقف الحماس الجارف لفلسفته، وتحولنا إلى الذات ومحاكمة الذات سواء في علاقتها بنفسها أو علاقتها بالآخر.

ولا نزال نجد بعض الدراسات التي تناقش قضايانا الحالية تتضمن أفكار سارتر الفلسفية في تحليل هذه القضايا وسأتوقف عند دراستين: تتضمن الأولى تحليل "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" لبيان دور المثقف العربي حالياً في المشاركة في تحقيق الديموقراطية على ضوء تراثنا الثقافي وبالقياس لقضية التزام الأدب التي دعا إليها سارتر وشغلت المثقفين العرب، وتتضمن الدراسة الثانية "القصد في الغيرية" العلاقة الملتبسة بالآخر، الذي يعد مكوناً من مكونات الذاتية والنفي المتبادل بين الأنا والغير على ضوء تحليلات سارتر للآخر.

يناقش المفكر العربي المغربي علي أومليل دور المثقف في المجتمع وعلاقته بالدولة في دراسته العميقة "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، ورغم أن العمل كما يخبرنا صاحبه يطرح السؤال: ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدعي لنفسه دوراً أو حين يطمح إلى هذا الدور القيادي؟ ولمن كانت السلطة العلمية وباسم ماذا؟ وما حدودها؟ وما هي آليات ضبط العلاقة بين السلطتين العلمية والسياسية؟ فهو بعد أن يعرض

ذلك في صلب كتابه في القسمين الأولين، يتوقف في القسم الثالث والأخير عند ظهور سلطة المثقفين لبيان إلى أي مدى كانت هذه السلطة وليدة العصر الحاضر، موضحاً أن الكاتب العربي اليوم يطمح أن تكون له سلطة، لكن مرجعيته فيها ليست هي المرجعية الدينية، كما كان شأن الفقيه، بل يريد إسناد شرعيته إلى مفهوم حديث للثقافة، من هنا دعوته للالتزام هي دعوة للحداثة، فالكاتب الحديث معبراً عن تطلعات المجتمع المدني في مواجهة الدولة وحاملاً البديل مقابل ما هو قائم[15].

ويحلل أومليل موقف سارتر وموقف المثقفين العرب عبر قضية الالتزام التي وجدت رواجاً لأسباب هي أعم من مجرد التأثر بكتابات الفيلسوف الفرنسي حيث انفتحت الآمال القومية والاشتراكية واعتقد المثقفون في دورهم بقدر تفاؤلهم، إلا أن أومليل يرى أن المسألة وبشكل دقيق تتمثل في الدعوة والنضال من أجل الديموقراطية. لقد كان حرياً أن تكون القضية الأولى ليس الالتزام بل الديموقراطية، التي أساسها الحريات العامة بما فيها حرية التعبير لتتحقق هوية الكاتب أولاً وبعد ذلك يكون ملتزماً أو لا يكون. لقد كان الأحرى أن يكون الالتزام الأول هو الالتزام بالديموقراطية، يقول: "إن نضال المثقف العربي ينبغي أن يكون أولاً، وقبل كل شيء، نضالاً من أجل الديموقراطية، ليس فقط للقيمة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لهذه الأخيرة بل لأنها هي الكفيلة بتحقيق الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله".

---

(15) على اومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 1998.

وإذا كان مطلب الديموقراطية مازال ملحاً في الداخل ويسبق قضية الالتزام فإن مطلب العدل ـ خاصة في العلاقة بالآخر والغير ـ قد شغل المفكر العربي التونسي عبدالوهاب بوحديبة في "القصد في الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية" بهذه المسألة، وهو يسجل في بداية بحثه الصلة الأساسية بين تزامن صعوبة العلاقة المعيشة مع الغير وظاهرة الأزمة التاريخية الاقتصادية والاجتماعية التي تحملنا على تساؤل مزدوج حول الهوية والغيرية، لقد أدت - فيما يقول - المطامح السياسية والرهانات الاقتصادية هنا وهناك إلى التشهير المتبادل بشيطنة الغير إزاءنا وأنه لا سبيل لنا إلا الحوار المدعم بنقد ذاتي جدي[16].

يعرض بوحديبة إشكالية الغير، حيث نحن نولد جميعاً في الغيرية ونثبت ذاتنا في نطاق الغيرية، ففي قلب الهوية تقيم الغيرية، فالغريب عنا يسكن ذاتنا، فالإنسان ليس إلا ذلك الكائن المغاير للغير، لذا يكون الوعي بالذات ثانوياً على أساس أن الغير منذ البداية يسكن فيه ويتكون منه ويكشف عنه، فتظل رغبتي في الوحدة مفرغة من معناها، ما دام الوعي بهويتي الشخصية ينبني على التبعية. ويعرض بوحديبة آراء سارتر حول الآخر كما جاءت في الوجود والعدم، ومؤلفاته الأخرى: والغثيان، والجدار، وانتهت اللعبة وغيرها من نصوص تؤكد أن "الجحيم هو الغير"، فالغير يسترق مني وجودي وبالتالي حريتي. تحلل نصوص سارتر العلاقة بالغير على أنها إفناء للذات، "فبين ذاتي والغير، وبواسطة النظرة والخجل تقوم علاقة مزدوجة على أساس النفي والإبعاد؛

---

(16) المرجع السابق.

فالكائن الذي يرى من طرف الغير هو حقيقة رؤية الغير". وفي أصل قضية وجود الغير ثمة فرضية أساسية مسبقة تتمثل في كون الغير هو الآخر أي الذات التي ليست أنا. ويرى بوحديبة أن سارتر ابن عصره؛ لذا فإن التجربة التي حللها ليست فردية وشخصية فحسب بل جماعية أيضاً. ويلاحظ المفكر العربي أن هذا الجدل حول اغترابي من جراء الغير وبالتالي تبعيتي له يكاد يبرز كلما مرت المجتمعات بأزمة سياسية أو ثقافية كبرى. وتنطبق هذه الملاحظة نفسها على كتاب بوحديبة الذي نحن بصدده وإن اختلف فهمه للغير والآخر عن فهم سارتر واتسع ليشمل أنواعاً متعددة للغير ليصل إلى أن الغيرية تعني ضمنياً التعايش مع احترام الفروق بالنسبة للأفراد والجماعات على حد سواء[17].

ينتهي بوحديبة إلى أن الغيرية تعايش والتعايش رهان دائم لابد من كسبه مهما كان الثمن. إن الغيرية في الإسلام هي وضع الذات في منظور متبادل مع الغير وهي قصد، ولئن كانت منبثقة من الداخل فهي دائماً منفذ ومجهود يبذل على الذات وعمل إرادي. وعلى هذا الأساس فهي تلك التي بداخلنا تتولى بكل جراءة مراقبة نزواتنا الحميمة وتطهيرها وتوجيهها وتأسيسها... إنها تقيم الوئام الداخلي وترسم معالم مشروع حقيقي يتطلع إلى المحبة الشاملة[18]. وعنوان دراسة بوحديبة (القصد في الغيرية) يحيلنا إلى موضوعنا الأساسي وهو القراءة العربية للفينومينولوجيا السارترية.

---

(17) عبدالوهاب بوحديبة: "القصد في الغيرية"، بحث حول التجارب العربية الإسلامية، الوسيطي للنشر، تونس 1998.

(18) المرجع السابق.

وقد شهد العام 2005 احتفالاً متعدد الأوجه بمئوية سارتر، ففي القاهرة على سبيل المثال أصدرت أخبار الآداب ملفاً هاماً حول سارتر كذلك فعلت جريدة القاهرة التي تصدرها وزارة الثقافة المصرية في 12 يوليو من العام نفسه وأقام المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ندوة دولية كبرى حوله. كان ملف جريدة القاهرة تحت عنوان "وجوديون، ويساريون وصهاينة"؛ الذي تصدره حوار مع محمود أمين العالم تحت عنوان "هذا تفسيري لخيانة سارتر للعرب وانحيازه لإسرائيل". وهو يرجع ذلك إلى تأثير سيمون دي بوفوار ولاينزمان بأصولهما اليهودية ونجاح الدعاية الصهيونية في تسويق المأساة اليهودية. بينما كتب كامل زهيري أن تأييد سارتر للدولة العبرية لم يكن أكبر أخطائه، بل كان تصوره أن اليسار العربي هو الفرصة الوحيدة للصلح مع إسرائيل أفدح هذه الأخطاء. ويحلل مجاهد عبد المنعم مجاهد؛ الذي ترجم لسارتر وعنه عدة أعمال أسباب هذا الولع العربي بـ "سارتر" كما ضم الملف أيضاً عدداً من المقالات والحوارات والدراسات من أهمها الفصل الذي نشرته الجريدة من كتاب علي السمان "أوراق عمري" عن زيارة سارتر لمصر.

ثانياً: ترجمة كتابات سارتر الفينومينولوجية للعربية

يمكننا أن نحدد إسهامات سارتر الفينومينولوجية والتي تمت في مرحلة مبكرة من حياته والتي ترجمت للعربية في الدراسات التالية:

"الخيال" (l'imagination) 1936 ترجمة نظمي لوقا. "نظرية في الانفعالات" 1939، ترجمة سامي علي وعبدالسلام القفاش

1961. "القصدية فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل"، ترجمة عبد الفتاح الديدي، "الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية" 1943 ترجمة عبد الرحمن بدوي 1966. "تعالي الأنا" 1934 (transcendence de l'Ego) ترجمة حسن حنفي القاهرة 1977.

1 - سوف نعرض هذه الأعمال وفقاً لتاريخ ترجمتها إلى العربية بادئين بكتاب \المتخيل، الذي ترجمه نظمي لوقا بالقاهرة وأن كان لم يقدم له بمقدمة شارحه، لكنه يفيدنا خاصة في الفصل الأخير الذي يتحدث فيه عن هوسرل في بيان علاقة سارتر بالفينومينولوجيا.

والظاهرية وصف لأبنية الوعي الترانسندنتالي القائمة على حدس ماهيات هذه الأبنية. وطبيعي أن هذا الوصف يجري على صعيد النظر التأملي[19]. ولكن "هوسرل" لا يكتفي ـ فيما يتعلق بمشكلة الصورة ـ بأن يقدم لنا منهجاً. ففي كتابه "مخطط \الفينومينولوجيا" أسس لنظرية في الصور جديدة بالكلية. "هوسرل" - والحق يقال - لا يتناول المسألة إلا تناولاً عابراً، ومع هذا - كما سنرى - لسنا متفقين معه حول جميع النقاط، إلا أن ملاحظاته تحتاج إلى تعميق واستتمام. بيد أن الإشارات التي يقدمها على أعظم جانب من الأهمية.

إن ما يهم سارتر مما سبق النتائج المباشرة التي تصدر عنه

---

(19) سارتر المتخيل، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وسنشير للصفحات بعد ذلك داخل المتن.

بالنسبة للصورة: فالصورة أيضاً صورة شيء ما، فنحن إذن، بإزاء علاقة قصدية لوعي معني بموضوع معين. وبإيجاز، تكف الصورة عن أن تكون وعي شيء من حيث هو صورة. ويميز "هوسرل" - كما هو الحال بالنسبة للإدراك الحسي - وبطبيعة الحال تظل الهيولي ذاتية، بيد أن موضوع الصورة المنتزع من "المحتوى" الخالص يعكس ذلك خارج الوعي بمثابة شيء مختلف اختلافاً جذرياً. (ص107)

هذه الإلماعات الموجزة التي ذكرها "هوسرل" عن نظرية لا شك أنه أتم إحكامها في دروسه وأعماله غير المطبوعة، بيد أنها في "المخطط" تظل متجزئة في شذرات إلى حد كبير، ولا ريب في أن الخدمة المؤداة للسيكولوجيا لا تقدر بثمن، ولكن جميع ألوان الغموض لا تزال بعيدة عن التبدد. إننا نستطيع في الوقت الحاضر أن نفهم أن الصورة والإدراك الحسي تجربتان معاشتان قصديتان تختلفان قبل كل شيء من حيث القصد في كل منهما. ولكن ما هى طبيعة قصد الصورة؟ وبم تختلف عن قصد الإدراك الحسي؟ هنا بداهة يكون وصف الماهية ضرورياً. ولما لم تكن هناك إرشادات من جانب "هوسرل" في هذا الصدد، فنحن ـ فيما يقول ـ متروكون لأنفسنا كي نقوم بهذا الوصف. (ص110)

لقد فتح "هوسرل" الطريق، وما من دراسة للصورة يمكن أن تهمل اللمحات الفنية التي يقدمها لنا. ونحن نعلم الآن ـ فيما يقول سارتر ـ أنه يجب الانطلاق من جديد، ونهمل كل ما كتب قبل الظاهرية، ونحاول قبل كل شيء اكتساب رؤية حدسية للبنية القصدية للصورة، ويجب أيضاً وضع المسألة الجديدة الدقيقة، مسألة علاقات الصورة العقلية بالصورة المادية؛ ويحسن أيضاً

مقارنة وعي الصورة المعرفية بوعي الإشارة لتخليص السيكولوجيا نهائياً من ذلك الخطأ غير المقبول، الذي يجعل من الصورة المعرفية إشارة، ومن الإشارة صورة معرفية.

2 - والعمل الثاني الذي ترجم من كتابات سارتر الفينومينولوجية هو "نظرية في الانفعالات". وفي المقدمة التي خصصها سامي علي في ترجمته المشتركة مع عبدالسلام القفاش يتناول العلاقة بين علم النفس والفينومينولوجيا أو بمعنى أدق علاقة الفينومينولوجيا بالتصورات التي حدثت في علم النفس المعاصر. وهو يرى أن ثمة جانباً من أعمال "سارتر" لم يلق - رغم أهميته - ما لقيته الجوانب الأدبية والفلسفية من عناية وظل مجهولاً من جمهرة القراء، ألا وهو الجانب النفسي. فقد اشتغل "سارتر" منذ وقت مبكر بالدراسات النفسية ووجه اهتمامه إلى مشكلتين على وجه التحديد، هما الخيال والانفعال. وقد أفرد للمشكلة الأولى كتابا "الخيال" (L'imagination 1936) و"المتخيل" (L'imaginaire 1940)، وعالج المشكلة الثانية في "نظرية في الانفعالات" (1939).

يميز سارتر في "نظرية الانفعالات" بين موقفين منهجيين في دراسة الظواهر النفسية، الموقف التجريبي ويتمثل في تيارات علم النفس المختلفة، والموقف الفينومينولوجي الذي يمثله "هوسرل". وسارتر لا يكتفي بعرض هذا الموقف الأخير عرضاً نظرياً مجرداً، وإنما يدلل على خصوبة المنهج الفينومينولوجي بتطبيقه على ظاهرة الانفعال. ثم يعود فيطبقه ثانية في دراسته للخيال والموضوع المتخيل، ويستعين به أخيراً في وضع نظريته العامة في الوجود. ويرى سامي علي أننا نجد "سارتر" في دراسته للانفعال، يتأدى بالتدريج إلى اكتشاف أن الانفعال ظاهرة لها معنى وأن هذا

المعنى يمكن توضيحه بوصف البناء الجوهري للشعور المنفعل، بحيث يبدو الانفعال ضرباً من ضروب الوجود الإنساني في العالم وتكشفاً لهذا العالم في إحدى صوره الجوهرية. وهو ينتقد مسألتين في "نظرية الانفعالات" الأولى هي الخيال، أي (النظرية) تنص على أن الانفعال سلوك متخيل، ولكنها لا توضح ماهية الخيال ولا خصائص الموضوع الخيالي. وثمة نقطة أخرى مسها "سارتر" مساً خفيفاً في سياق كلامه عن الانفعال، دون أن يبررها بما فيه الكفاية، ألا وهي مسألة الاعتقاد الشعوري.

إن هذين النقصين، يرجعان فيما يذكر سامي علي إلى كون "سارتر" لم يقصد - في هذا الكتاب - إلى عرض نظرية كاملة في الانفعال وإنما توخى رسم الخطوط الأساسية لمثل هذه النظرية، داخل إطار علم النفس الفينومينولوجي. (ص11-12).

إن الفينومينولوجيا أحدثت انقلاباً في علم النفس فقد غيرت اتجاه الدراسات النفسية ونقلتها من مستوى الوقائع الجامدة إلى مستوى الظواهر ذات المعنى. وتنص فكرة "هوسرل" الأولى على ضرورة قيام علم نفس فينومينولوجي، مستقل عن علم النفس التجريبي. بل إن "هوسرل" يمضي إلى حد القول بتبعية علم النفس التجريبي وخضوعه بالضرورة للفينومينولوجيا. ذلك - على الأقل - هو موقف الفيلسوف في أوساط سيرته الفلسفية. (ص12)

ويتساءل المترجم أليس من الممكن قيام علم النفس على فكرة حدس الماهية دون أن يفقد بذلك استقلاله إزاء الفينومينولوجيا؟ إن هذا هو ما حدث بالفعل في تاريخ علم النفس المعاصر وأفضى إلى ظهور "نظرية الغشطلت" على يد "فيرتايمار".

والشيء نفسه يقال عن نظرية المجال عند "كورت لفين"، التي تعتبر امتداداً لنظرية الغشطلت.

ويذكر أهم ممثلي هذا التيار المنهجي المسمى بالتحليل الوجودي (Deseinanalyse)، "بنفسا نجار" و"فيرش" في ألمانيا و"منكوفسكي" في فرنسا. وتأثير الفينومينولوجيا في التحليل النفسي؛ وذلك لأن التحليل النفسي - في قوله بأن الأفعال الإنسانية كلها ذات معنى - قد أسهم دون علم منه في تنمية الفينومينولوجيا وتوجيه النظر إلى معنى الأحداث النفسية - السوي منها وغير السوي - بالنسبة للفرد، بدلاً من الربط بينها وبين شروطها الآلية؛ فثمة جانب في التحليل النفسي يجعله - من حيث المبدأ - قريب الصلة بالفينومينولوجيا ويفسر انطباع صوره المعاصرة بطابع فينومينولوجي[20].

---

(20) سامي علي مقدمة ترجمته المشتركة لكتاب سارتر "نظرية في الانفعالات" وأرقام صفحات الإحالات داخل المتن ويتمثل هذا الطابع فيما يرى المترجمان في ثلاثة مواقف على وجه التحديد: أولاً اتجاه عام إلى تناول مسائل التحليل النفسي من زاوية "سيكولوجية الأنا" (Egopsychology) أى من حيث علاقة الأنا بالموضوعات في مختلف الأمراض النفسية والعقلية. وهناك تيار يستلهم الفينومينولوجيا، في نطاق التحليل النفسي ذاته. وذلك ما فعله "لاغاش" في وصفه "غيرة الحب" من حيث هي خبرة مباشرة بالعالم. وهناك أخيراً محاولة لصياغة التحليل النفسي صياغة فينومينولوجية خالصة تستهدف وصف الموقف التحليلي ذاته وتحديد بنائه الماهوي باعتباره خبرة مباشرة للشعور في علاقته بالآخر، مستعينة في ذلك بالفينومينولوجيا الهيغلية. ومن أبرز ممثلي هذا الموقف "لاكان"، ص9.

الفينومينولوجيا هنا ليست اتجاهاً فلسفياً مجرداً، بل هي فكرة حية حددت للنزعة الإنسانية المعاصرة أهدافها وعينت لها وسائل تحقيق هذه الأهداف؛ ثم أنها - من الناحية العلمية - منهج مستقل عن الأصل الفلسفي الذي صدر عنه، له قيمته الموضوعية في إثارة مشكلات العلوم الإنسانية وتوجيه حلولها. (ص14)

ولا يكتفي المترجمان بتعريب النص السارتري حول علم النفس الفينومينولوجي، بل يقدمان لنا قائمة بالمصطلحات تماثل حجم رسالة سارتر. وهي فيما نعرف أول تعريب لمصطلحات الفينومينولوجيا حيث يعرضان: الاختزال الفينومينولوجي اعتماداً على كتاب هوسرل "أزمة العلوم الأوربية" وأوجه الشيء Abschattungen اعتماداً على الفقرة(1) من كتاب هوسرل أفكار، وفعل الترقب الشعوري؛ الاصطلاح الذي قدمه هوسرل في محاضرات في فينومينولوجيا الشعور الداخلي للزمان مع توضيح بالرسم البياني قدمه ميرلوبونتي في "فينومينولوجيا الإدراك" و"مصطلح فينومينولوجيا"، و"قصدية وماهية"، و"المذهب النفسي"؛ الذي تناوله هوسرل في "الأبحاث المنطقية" وهوسرل وهايدغر وواقعية الوجود وغيره من مصطلحات الفينومينولوجيا نقلاً عن نصوص هوسرل الألمانية.

3 - تعالي الأنا موجود، ترجمة حسن حنفي لكتاب سارتر "تعالي الأنا". (Transcendance de l'Ego) والذي قدم له بدراسة تتكون من مقدمة وثلاثة أقسام. تتناول المقدمة سارتر وهوسرل؛ وتعرض بقية الأقسام علم النفس الفينومينولوجي وعلم الوجود

الفينومينولوجي وعلم الحضارة الفينومينولوجي، أو إن شئت قل الفينومينولوجيا الحضارية[21].

أولاً: تدور دراسة حنفي على العلاقة بين سارتر وهوسرل ومدى استقلالية الأول عن الثاني، وهل يعتبر سارتر داعياً للفينومينولوجيا أم أن له علماً خاصاً به وهو علم الوجود الفينومينولوجي؟ وهل الدراسات التي قام بها سارتر على هوسرل

---

(21) حسن حنفي مقدمة ترجمة كتاب سارتر "تعالي الأنا" دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1977. ويرى حنفي أن هوسرل يفرق بين أنواع ثلاثة من مضامين الشعور: الصورة، والتذكر، والإدراك عن طريق البواعث التي تقوم بإحياء كل مادة (hlylé)، إلا أن سارتر يرفض هذا الافتراض لأنه لا يعطينا خصائص الصورة الحقيقية، فالباعث باعث خارجي ولا يمكنه أن يحول مادة إلى صورة، فهو ليس إلا إدراكاً حسياً. ومرة ثانية يقوم سارتر بدراسة تطبيقية على "الخيال" وهو موضوع "الخيال" وعلاقته به كعلاقة موضوع الفكر بالشعور المتأمل ويستعمل تحليلات هوسرل السابقة، فموضوع الخيال يكشف عن نفسه بالتظليل الذي يظهر جوانب الموضوع لتفادي الاتحاد الكامل بين الموضوع والانطباع الحسي، ويرفض سارتر مرة ثانية فكرة إحياء المادة الحسية كفعل للصورة. ومرة ثالثة يقوم سارتر بدراسة تطبيقية على "الانفعال" يشرح في مقدمتها عن إمكانية تأسيس علم النفس الفينومينولوجي، وذلك باللجوء إلى الأشياء ذاتها وإدراكها عن طريق الحدس إدراكاً مباشراً بعد اقتضاب الانفعال باعتباره موضوعاً طبيعياً واعتباره تكويناً أساسياً للشعور يمكن إدراك دلالته فيه، فالشعور قريب من نفسه وليس بعيداً عن موضوعه.

هي شرح منهجه وعرض للفينومينولوجيا أم هي إكمال لبعض أوجه نقصه التي تراءت لسارتر؟ وهل نقد سارتر هو تطوير للفينومينولوجيا وتحويلها إلى أنطولوجيا؟ وسارتر عند حنفي يقوم بكلتا المهمتين فهو يقيم علماً للنفس فينومينولوجياً وهو في هذا شارح ومطبق لمنهج هوسرل الجديد.

يبيّن حنفي ما يتفق فيه سارتر مع هوسرل ونقده عليه وتطويره له. مشيراً إلى موقفه من الصورة في دراسته عن الخيال حيث نجد لهوسرل نظريات جديدة في الصورة بالرغم من أنه لم يتعرض للمشكلة إلا كعابر سبيل، وإن كانت نظريات متفرقة لا تسمح بعرض نظرية كاملة، وتحتاج ملاحظاته إلى تعميق وإكمال، ولكن على الأقل تجددت نظرية الصورة بعد اكتشاف هوسرل للقصدية، فالصورة داخلة إذن، في تكوين الشعور كقصدية.

ثانياً: وفي الفقرة الثانية يتناول حنفي علم الوجود الفينومينولوجي ويرى أن تطبيقات سارتر السابقة في علم النفس الفينومينولوجي لم تكن إلا نقاط تجمع لتطبيقه الأساسي للمنهج الجديد في الوجود الإنساني كما ظهر ذلك في "الوجود والعدم"، وبذلك يؤسس علماً آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي، فهو يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه.

وأخيراً يعرض سارتر العلاقة بين الذوات أو وجود الأنا مع الآخرين؛ ويرى أن الآخر لدى هوسرل مازالت له وظيفة معرفية لإقامة الخبرة المشتركة وليس آخراً بلحمه وعظمه ودمه، صحيح أن هوسرل قد قام برفض المذهب الانطوائي. ومن هذا العرض

لعلاقة سارتر بهوسرل يستخلص النتائج الآتية إجابة على السؤال الذي طرحه.

والخلاصة عند حنفي أن سارتر استعمل منهج هوسرل كسلم للصعود عليه ثم رفضه بعد ذلك نظراً لمواقفه المثالية بالنسبة للشعور أو للعالم الخارجي أو للآخر، ولذلك تحول علم وصف الظواهر الشعورية على يديه إلى علم للوجود كما هو الحال عند هايدغر. وأن سارتر أصدر أحكاماً على الوجود ولم يلتزم بالتوقف عن الحكم، وأشهرها وأعمها الوجود عدم. وأنه يخرج بفلسفة صرفة، ولا يقتصر على التحليلات المنهجية كهوسرل، الذي له نظريات وتحليلات للشعور وللآخر وللحرية وللفعل كغيره من الفلاسفة المثاليين، ولذلك يعتبر سارتر أكثر فلاسفة الوجود اتصالاً بالموضوعات الفلسفية وأكثرهم قرباً وتناولاً لها. له فلسفة مستقلة ترفض نفس العيوب التي رفضها هوسرل، كل منهم داخل حضارته التي ينتمي إليها. الطابع العام لفلسفة سارتر هو الذي يجعله يختار نوع تجاربه التي يحللها، فالعدم يجعله يحلل النفاق، والكذب، وسوء النية، والنفي. وهو الذي يوجه كل نتائج تحليلاته لخبرات الآخرين أو لنظريات الفلاسفة الذين يدخل معهم في حوار. يمكن مقارنة كل من سارتر وهوسرل كفيلسوفين للتاريخ، وللشعور، وللجسم وللآخر، كما يمكن مقارنة مزاجهما وبيان مفارقتهما، فالأول ملتزم سياسياً، والثاني متأمل لم يخرج عن نطاق تأويله. (ص35-37)

ثالثاً: علم الحضارة الفينومينولوجي: تطور الوعي الأوروبي ـ

فيما كتب حنفي ـ بين الأنا أفكر كبداية والأنا موجود كنهاية، وظهر كموضوع في الفلسفة المعاصرة. فلا يوجد فيلسوف معاصر إلا وتناوله بالوصف والتحليل[22].

ويرى حنفي أن محاولات المعاصرين لوصف تطور الوعي الأوروبي وتحديده بلحظتين: المثالية والواقعية، العقلانية والوجودية، الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة، تجعلنا نحن مفكري العالم الثالث المحايدين، والذين لا ينتسب شعورهم إلى الوعي الأوروبي نتساءل: إذا كانت هذه هي بداية النهاية، وكان لابد في العالم من ريادة وعي ما للتاريخ كما كان الحال في الشرق القديم، فإن الريادة تعود من جديد إلى الشرق القديم أو إلى الشرق الأوسط، وهو ما نعاصره نحن الآن من بدايات تحرر شعوب الشرق بصور عدة: إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء للموروث. (ص44) لا يوجد عمل فلسفي إلا وله دلالة حضارية. وتلك هي الدلالة الحضارية لمحاولة سارتر "تعالي الأنا موجود" ويكون التعالي حينئذ هو المفارقة إلى التاريخ، والوجود في العالم، وفي الأشياء، ومع الآخرين. (ص45)

4 - يكمل "الوجود والعدم" كتابات سارتر الفينومينولوجية

---

(22) وأول الأخطاء هو الصورية. أى تحويل الظواهر إلى مجرد صور عقلية فارغة لا مضمون لها. والثاني هو المادية، وكأن الوعي الأوروبي أراد تفادي خطأ الصورية فوقع في الخطأ المضاد وهو المادية. (39) وينشأ الخطأ الثالث عندما تحاول العلوم الإنسانية تفادي الخطأين السابقين أعني الصورية والمادية وذلك بالرجوع إلى عالم الروح.

ويتوجها. وقد ترجمه عبدالرحمن بدوي إلى العربية وهو يتكون من مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة. تناول في مقدمته البحث في الوجود: فكرة الظاهرة وظاهرة الوجود ووجود الظاهرة، والكوجيتو السابق على النظر ووجود الإدراك، وجود كون الشيء مدركاً، البرهان الوجودي الوجود في ذاته.

ويتناول القسم الأول مشكلة العدم في فصلين أولهما أصل النفي: المساءلة، والسلوب، والتصور الديالكتيكي للعدم والتصور الفينومينولوجي للعدم، وأصل العدم وفي الثاني سوء النية؛ بينما يتكون القسم الثاني الوجود لذاته من فصول ثلاثة: الأول: التراكيب المباشرة لما هو لذاته والثاني: الزمانية التي يعرض فيها لظاهريات الأبعاد الزمانية الثلاثة، وأنطولوجية الزمانية والزمانية الأصلية والزمانية النفسية والفصل الثالث: العلو.

ويدور القسم الثالث على ما هو للغير في ثلاثة فصول: وجود الغير ويتناول المشكلة، وعقبة الهووحدية، وهوسرل وهيغل وهايدغر، والنظرة. والفصل الثاني الجسم والثالث العلاقات العينية مع الغير. ويتكون القسم الرابع والأخير الملك، والعقل، والوجود من فصلين، الأول: الوجود والفعل: الحرية، والثاني الفعل والملك والخاتمة في فقرتين: ما في ذاته وما هو لذاته: نظرات ميتافيزيقية وآفاق أخلاقية. ولم نظفر من المترجم بمقدمة تعلق أو تقدم قراءة أو رؤية للعمل.

لقد اكتفى عبدالرحمن بدوي من الفينومينولوجيا بالوجود والزمان لهايدغر، الذي أسس عليه عمله الأساسي "الزمان الوجودي" ولم يخصص للفينومينولوجيا بعضاً من جهده سوى

بعض صفحات معدودة في سياق "موسوعة الفلسفة"، حتى جهود سارتر لم ترق له وإن كان خصه بدراسة ضمن كتابه "دراسات وجودية". وترجمته "للوجود والعدم بحث في الانطولوجيا الظاهراتية" كانت في الغالب استجابة لدار الآداب البيروتية وتلبية لاهتمام المثقف العربي بسارتر، حتى إنه لم يهتم بعمل مقدمة له باستثناء بضعة صفحات تعريف بالمصطلحات وهو يشرح عدداً منها من خلال هايدغر وهوسرل مثل: العلو (Transcendance) وهو العملية التي لها ما هو لذاته يمضي إلى أبعد مما هو معطى في مشروع يصممه لنفسه. وهذا المعنى الجديد، أحياه هوسرل وهايدغر الذي جعل من العلو العلاقة القائمة بين الآنية (الإنسان) وبين العالم.

ويعدم (Neantir) واللفظ الفرنسي ترجمة للإصطلاح الذي يستخدمه هايدغر وهو (nichten) والآنية (realite humaine) هي (Dasein) عند هايدغر والوقائعية (facticite) صفة ما هو واقعة وهي منقولة عن الكلمة الألمانية (Fakizitat) التي استخدمها هوسرل وهايدغر[23].

لم يعر بدوي سارتر وهوسرل اهتماماً كافياً مثلما فعل مع هايدغر وإن كان في الأطروحات القليلة التي أشرف عليها أثناء تدريسه بجامعة عين شمس بالقاهرة وجه تلاميذه إلى جوانب متعددة لدى فلاسفة الفينومينولوجيا؛ فقد بحث أحمد عبد الرحمن عن الأخلاق عند نيقولاي هارتمان ومحمود رجب في الميتافيزيقا

---

(23) عبدالرحمن بدوي، تصدير (تنبيه) كتاب سارتر: الوجود والعدم. دار الآداب، بيروت لبنان 1966.

عند الفلاسفة المعاصرين وسعد عبد العزيز الحرية في الفلسفة الوجودية.

**

نستطيع أن نعدد الكتابات العربية حول إسهامات سارتر الفينومينولوجية في الأستطيقا وعلم النفس الفينومينولوجي، ونكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى ما قدمه: زكريا إبراهيم عنه في كتابه فلسفة الفن في القرن العشرين، القاهرة 1966 وأميرة مطر: فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، القاهرة 1972. ومجاهد عبدالمنعم مجاهد "ماذا تبقى من جماليات سارتر" وسعيد توفيق في "الخبرة الجمالية في فلسفة الجمال الظاهراتية" وما قدمه رمضان الصباغ من دراسات حول جماليات سارتر. ونذكر كذلك ما جاء في العدد الخاص من مجلة الفكر المعاصر القاهرية من دراسات حول علم النفس الفينومينولوجي.

نتوقف عند دراسة فريدة غيوه المتخصصة في فلسفة سارتر بجامعة منتوري بالجزائر في بحثها "التحليل الفينومينولوجي للوجود: سارتر نموذجاً" ضمن أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية "المنهج بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية" التي تحدد إشكاليتها في التالي: هل استطاع سارتر إقامة أنطولوجية وجودية أو علم للوجود؟ أو كيف وظف سارتر المنهج الفينومينولوجي وما هي النتائج التي توصل إليها. وهي تعرض أولاً، مفهوم الفينومينولوجيا ومراحل المنهج الفينومينولوجي، وسارتر والفينومينولوجيا، وسعي سارتر ـ انطلاقاً من المنهج الفينومينولوجي ـ للبرهنة على الحرية الإنسانية عبر تحليلها للوجود والعدم.

وسوف نتوقف عند عملين أساسيين قدما في العربية حول أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية، لكن قبل ذلك سنتناول بعض ما جاء من إشارات في دراسات مترجمة قدمها مجاهد عبد المنعم مجاهد في "سارتر عاصفة على العصر". أولى هذه الإشارات تلك اللفتة التي يقدمها أريس موردخ من أن سارتر يستخدم مناهج هوسرل ومصطلحاته لكن تنقصه النزعة القطعية عند هوسرل وتوقاناته الأفلاطونية وقوله إن الروائي عند هوسرل مفكر فينومينولوجي، عينه مثبتة على ما نفعل لا على ما يجب أن نفعل، وهو واصف أكثر منه شارحاً. (ص22)

ويلخص لنا مجاهد بعضاً من كتاب ولفرد ديزان (Wilfrid Desan) "النهاية الإسيانة: دراسة في فلسفة سارتر" تلخيصاً يوضح أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية كما تظهر في "الوجود والعدم" وهو يحدد لنا معنى الفينومينولوجيا بالعودة إلى هوسرل[24].

ويرى ولفرد أن تعريف الفينومينولوجيا كما فهمها هوسرل هو تعريف غير كامل. ذلك أن التوقف عن الحكم (Reduction) يشكل في تفكير هوسرل جانباً أساسياً من الفينومينولوجيا، على حين أن هايدغر وسارتر يستبعدانه. إن غرضهما هو تحليل هذا الوجود عينه الذي نحاه هوسرل جانباً. إن فلسفة هوسرل هي فلسفة معان وليست فلسفة وجود. وهذا هو الاختلاف الأساسي بين مؤسس المدرسة وتلاميذه. كما أن هناك اختلافاً آخر؛ يذكره لنا هو أن الفينومينولوجيا عند هوسرل تشكل مذهباً فلسفياً متكاملاً قائماً بطريقة ذهنية عقلانية وتحتوي على ميتافيزيقا ذاتية، أما عند هايدغر

(24) مجاهد عبد المنعم مجاهد: سارتر عاصفة على العصر.

وسارتر فالفينومينولوجيا هي مجرد "منهج" يمكنهما من بناء مذهب أنطولوجي حول الوجود الإنساني. وهما يحاولان أن يكشفا ـ عن طريق المنهج الفينومينولوجي ـ "كينونة" الموجود نفسه. ولا يعنيان "بالوجود" بل بالتجربة الإنسانية المحسوسة للوجود.

وهدف سارتر من الأنطولوجيا الفينومينولوجية هو إظهار أن الكينونة هي انوجاد خارجي موضوعي وأن الوعي وهو يصل إلى الكينونة في ذاتها إنما يصل إليها كشيء خارجي، كما أن الشيء لذاته ليس إلا "خلواً" من الكينونة في ذاتها. (ص72)

هذا عن الفلسفة، وهناك جانب آخر تناوله مجاهد عبد المنعم هو سارتر والتحليل النفسي الفينومينولوجي، حيث قدم عدة دراسات يهمنا أن نتوقف منها عند دراسة هازل أ. بارنز "الوجودية الإنسانية والتحليل النفسي المعاصر" لصلته الوثيقة بتوضيح جهود سارتر الفينومينولوجية. ويبين المؤلف هدفه وهو إظهار اتفاق سارتر وعلماء النفس وأطباء النفس الفينومينولوجيين خاصة، مع أريك فروم وكارن هورني (86-88) وأن فان دن برغ عالم النفس الهولندي يستخدم في كتابه "نظرة فينومينولوجية إلى الطب العقلي" مصطلح "الفينومينولوجيا" ليشمل كل علماء الطب العقلي المتخصصين في الوجود، وهو يستخدم أمثلة من سارتر لتصور المبادئ المستمدة من الملاحظات الأكلينكية للمفكرين الفينومينولوجيين. وإن تعريف سارتر الأساسي للوعي يتضمن التعريف نفسه عند برغ".

والدراسة الثانية لفرناندو مولينا هي "علم النفس السارتري والجذور الوجودية" الذي يشير إلى أن كتاب سارتر "تعالي الأنا" دراسة عامة للوصف الفينومينولوجي؛ يوجه فيه سارتر نقده لعبارة

أوردها هوسرل في كتابه "الأفكار" هي أن الوعي ليس وعياً "محضاً" بل أن هذا الوعي بعد التوقف عن الحكم هو فينومينولوجيا مسكون بالأنا المحض. إن سارتر يرى أن نقطة هوسرل أن الأنا لها دوام يتجاوز نقاء الوعي. ويضيف مولينا أنه بالرغم من الدور السلبي الذي يتصوره سارتر للأنا فإنه لا يزال يرى في هذه الفينومينولوجيا للأنا مساهمة إيجابية من النوع الهايدغري وهذه المساهمة كما يراها الفينومينولوجيون هي أن ينغمر الإنسان مرة أخرى في العالم ويتم هذا بمعاملة الأنا كموجود بين الأشياء الأخرى في العالم وباعتبار أن لها القسمات نفسها التي للعالم. (ص98).

ثالثاً: الدراسات العربية حول فينومينولوجيا سارتر

قُدمت دراسات كثيرة عن سارتر في العربية. ومن بين هذه الدراسات نتوقف عند دراستي محمود رجب وحبيب الشاروني. ونبدأ بتحليل الأول لتفرقة سارتر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا كما يظهر ذلك في "الوجود والعدم". ضمن كتابه "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"[25].

و "الوجود والعدم" هو - كما يدل على ذلك عنوانه الفرعي - "محاولة لبناء أنطولوجيا فينومينولوجية، والأنطولوجيا هي وصف لبناءات الوجود، وهي تتميز عن الميتافيزيقا بوصفها بحثاً في أصل هذا الوجود. وداخل هذا الوصف الأنطولوجي، يحصر سارتر

(25) محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة. د.ت.

نفسه، فهو يتبع كل من هوسرل وهايدغر في رفضه للثنائية الكانطية: ثنائية الوجود والظاهرة، ذلك أن الوجود - في نظره - هو مجموع الظواهر، فليس ثمة موجود وراءها يختلف عنها.

ومهمة الأنطولوجيا الفينومينولوجية عند سارتر هي تحليل هذا البناء ووصفه. لكن كيف يحقق ذلك؟ يلجأ سارتر إلى ما يسميه بالمواقف الإنسانية النموذجية، فيوضحها ويحللها كيما يستخلص منها خصائص بناء الموجود الإنساني. ويعدد لنا محمود رجب هذه المواقف، وأولها هو موقف التساؤل، والتساؤل ينطوي على سلب ضمني ذي شعب ثلاث.

بيد أن السلب الذي يتضمنه الموقف التساؤلي ما هو إلا نموذج أو مثل على الحقيقة الأساسية التي مؤداها أن السلب محيط بالإنسان وكامن في وجوده وفي جميع مواقفه. ويذهب سارتر إلى أن السلب إنما ينشأ بالموجود الإنساني ويصحبه دائماً، ويتجلي في سلسلة من الانتفاءات أو الإعدامات التي بواسطتها يجرب الموجود الإنساني ويفهم، ويؤثر في نفسه وفي العالم.

إن التحليل الأنطولوجي "لما هو - لذاته" يؤلف الإطار الذي يفسر سارتر بواسطته وجود الآخر .("Existence d'Autrui) وهذه النقلة فيما يرى رجب تمثل مشكلة منهجية على جانب كبير من الأهمية.

ورجب يوجه ملاحظاته إلى أفكار سارتر ويرى أن حالة التشيؤ تبدو في فلسفة سارتر وتظهر على مستويين مختلفين: على مستوى الوجود الفردي بوصفه "موقف رغبة (جنسية)" وعلى المستوى التاريخي - الاجتماعي من حيث هو الموقف الثوري للبروليتاريا. وإن سارتر لم يبين الصلة بين هذين المستويين، وإنما ناقش

المستوى الأول في "الوجود والعدم"، أما الآخر ففي مقاله "المادية والثورة"، ثم في "نقد العقل الديالكتيكي". ولم يعرض تحليله للمستوى الثاني، لأنه تحليل اجتماعي - اقتصادي أكثر منه تحليلاً أنطولوجياً فينومينولوجياً.

رأينا أن سارتر يركز اهتمامه على علاقة الامتلاك أو الاستيلاء تركيزاً يسود "الوجود والعدم" كله، وهي علاقة لا تقوم فقط بين "ما هو - لذاته" و"ما هو - في - ذاته" فحسب، بل وأيضاً بين "ما هو - لذاته" و"الآخر". فالموقف الراغب يكشف عن إمكانية قيام عالم يكون الفرد فيه منسجماً تماماً مع الكل، عالم يكون في الوقت نفسه هو السلب لهذا الذي أعطى للأنا الحرية، لا لشيء إلا لكي يقوي من خضوعها الحر للضرورة، وبالإشارة إلى هذه الصورة من صور "الحقيقة الإنسانية"، فإن أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية تعطل وتقضي على تصورها الأساسي في الحرية.

تلك هي الأنطولوجيا الفينومينولوجية عند سارتر، كما يعرض لها رجب وهو عرض نقدي. وهو يرى أن أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية الوجودية تتلاعب بكل إثبات حتى تحيله وتظهره سلباً، وتصف كل عبارة حتى تحولها إلى عكسها ونقيضها، وتمد كل قضية إلى اللامعقول والمحال، وتجعل الحرية قهراً والقهر حرية، تجعل الجبر اختياراً والاختيار جبراً.

ونعرض ثانياً لما قدمه حبيب الشاروني في كتابه "فلسفة جان بول سارتر"[26] الذي يحلل الجوانب المختلفة لفلسفته، ويبين

---

(26) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر؛ منشأة المعارف، الإسكندرية.

مصادرها ويتابع تطورها. وهو يخبرنا أن فلسفة هايدغر هي المصدر المباشر الذي يصدر عنه سارتر فيتفق معها في كثير من الاتجاهات كما يستوعب جميع التيارات الفكرية، وهو يخضعها إلى منهج علمي فلسفي هو المنهج الفينومينولوجي، الذي اصطعنه هوسرل.

ولفهم هذا المنهج ينظر الشاروني إلى ثلاثة جوانب أو مراحل تؤسس ما يسميه هوسرل تعليق الحكم والتوقف عليه (Suspension of judgement). ويسميه أيضاً القصد أو الإرجاع الفينومينولوجي (Phenomenological reduction). وإذن، ففي المرحلة الأولى نقوم بالتوقف عن الحكم لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة. أما المرحلة الثانية فهي عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين. وهوسرل يعني بشعور الذات أنها تعاني وتجرب، أو تتمتع (enjoy) وتشعر بما بين قوسين. أما المرحلة الثالثة فهي عبارة عن المنهج الفلسفي الحقيقي في نظر هوسرل، وهي تعبر عن الجانب الإيجابي من المنهج الفينومينولوجي.

ويتناول اا‌لشاروني في الفصل الثاني فلسفة سارتر وموقفه الأساسي. ويبين في البداية أن الفينومينولوجيا (Phénoménolgie) أي علم إظهار الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر (Phénoménalism). وأن هذا الاختلاف جوهري؛ لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع إضافياً إلى الوعي بصفة مطلقة، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتماداً كلياً على الوعي، بينما الفينومينولوجيا تعتبر الموضوع مطلقاً بالإضافة إلى الوعي، بمعنى أن الموضوع قائم للوعي وأمامه. (ص103)

ويبين اختلافات ومآخذ سارتر على هوسرل، الذي يرى أنه لم

يتعد إطلاقاً الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك، فهو قد ظل في نطاق الوعي الخالص بعد أن علق النظر في الوجود الواقعي للأشياء. وأنه رغم اكتشافه لفكرة القصد (I'ntentionnalité) وهي الفكرة التي تربط ربطاً وثيقاً بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من حالة متبادلة، قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة وظل حبيساً في نطاق الوعي دون الذهاب إلى ما يقصد إليه الوعي من موضوعات، وإذا كان الموضوع في الفينومينولوجيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بذاتها أمام الوعي. كان ينبغي على هوسرل ـ من وجهة نظر سارتر إذا كان يريد أن يظل أمينا على مبحثه - أن ينظر إلى الموضوع بهذا الاعتبار، ولكنه جعل موضوع العقل (noéme) شيئاً غير حقيقي متعلقاً بفعل التعقل .(noés)

فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة: إنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي الخالص، ولكنها تذهب إلى التصورية، ويحاول هو أن يظل أميناً لفكرة القصد واتجاه الذات إلى الموضوع. (ص 105) وعلى هذا فقد اتجه سارتر- بمقتضي فكرة القصد - من هوسرل إلى الموقف الوجودي. فاتجاه الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها هو تأكيد للأنا الواعي وفي الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية.

لقد تحولت الفينومينولوجيا عند سارتر من القصدية كما تجيء عند هوسرل إلى العالمية كما تجيء عند هايدغر، ولكنها احتفظت بمعنى مثالي غير موجود عند هايدغر، لذلك اقتصرت دراسته على الوعي وعلى الموضوعات الماثلة للوعي؛ أي الظاهرة للشعور ظهوراً بيناً. هذه الموضوعات يدركها الوعي مباشرة وتنكشف له خصائصها دون محاولة الكشف من جانبه عن أصلها أو تكوينها.

الفينومينولوجيا إذن ، بالمعنى الذي فهمه سارتر، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكانطي الذي يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التي تقدم محتواها الخاص. والظاهرة هي في ذاتها ما يبدو للوجود الواعي، لذلك يقرر سارتر أن "الفينومينولوجيا هي دراسة الظواهر لا الوقائع".

إن سارتر يحاول أن يأخذ بكل من هوسرل وهايدغر في الوقت نفسه. إنه يبدأ من الأنا الهوسرلي ويحاول في الوقت نفسه أن ينتهي إلى الوجود الهايدغري وهو الوجود - في - العالم. ويرى الشاروني أن مثل هذه المحاولة التي تسعى إلى التوفيق بين التصورية الهوسرلية والواقعية الهايدغرية تتضمن صعوبة منهجية فلسفية، لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضي الخروج من الفينومينولوجيا.

سارتر في حياتنا الثقافية

زكي نجيب محمود

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفي في بلادنا، ورددت نشاطنا في هذا الميدان إلى محورين، هما «العقل والحرية»، وقلت: إنه اذا كان أسلافنا من فلاسفة العرب قد أداروا أعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين «العقل» و «النقل»، فنحن أبناء اليوم ـ في محاولة شبيهة بتلك ـ نسعى إلى الجمع في خط واحد بين «التعقيل» و «التحرر»: التعقيل الذي نتخلص به من أوهام الخرافة وأخلاط الجهل وغيبوبة الدراويش، والتحرر الذي ننطلق به من أغلال المستعمر الأجنبي واستبداد الحاكم الداخلي؛ أقول: إنني عندما كتبت هذا منذ بضع سنوات، لم أكن قد التفت إلى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكري من جهة، وما جاء جان بول سارتر ليدعو إليه، دعوة تحمل التبعير القوي العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه.

فلما أن توجهت بفكري إلى هذا الضيف الكبير، إذ هو في زيارتنا هذه الأيام (مارس 1967) بدعوة من جريدة «الأهرام»، تبيّنت لي في جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاهدون في

سبيله، وما يدعو إليه الفيلسوف الفرنسي، مما لم يدع أمامي موضعاً لتساؤل عن سر الجاذبية العقلية الشديدة التي قربت سارتر من جماعة المثقفين على اختلاف درجاتهم في هذه البلاد، وليس يعني هذا أن فكرنا نسخة من فكره، إذ يكفي أن نقول: إن وجهتنا الفكرية قد بدأت في أوائلها منذ منتصف القرن الماضي، وأخذت تتجمع قواها على مر السنين وعلى أيدي قادة الفكر منا، رائد بعد رائد؛ يضاف إلى ذلك أن جانباً أساسياً من نظرة سارتر ـ وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله ـ لم يكن ـ ولن يكون ـ جزءاً من بنائنا الفكري؟ لكن الذي أعنيه هو أننا إذ نفكر في ظروفنا وفي عصرنا، نجد روح الفكرة عندنا متسقة في نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التي يدعو اليها سارتر.

وإنك لتجد في حياتنا الثقافية ضروباً من النشاط، قد يخيل إليك أنها أشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط، لكنك ما أن تنظر إليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع، حتى تجدها قد تجمعت وكأنما هي خطوات سائر واحد عل طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود؛ فهاهم أولاء أفراد بارزون من جماعة المثقفين في بلادنا، قد عنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة، وبوجودية جان بول سارتر خاصة؛ ينقلون عنها النصوص ويعلقون عليها بالبحوث، فنظن للوهلة الأولى أنها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكري العام، على حين أنها جهود تقع في صميم الصميم من ذلك التيار، ما دامت الروح السائدة فيه هي ـ كما كنت قد أوضحت في المناسبة التي أشرت اليها في أول هذا الحديث ـ الروح نفسها التي تسود العصر كله،

والتي كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح الألسنة التي نطقت بالتعبير عنها.

وفي طليعة الطليعة ممن توجهوا بجهودهم في هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير، فلم يكفه أن يخرج لنا في الأربعينيات الأولى (من القرن العشرين) فلسفة وجودية تدعو إلى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا إلى المعالم الرئيسية في وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه، آخر أعماله في هذا السبيل، وهو عمل ضخم كان وحده يكفي أن يكون ثمرة حياة نشيطة، وأعني به ترجمته لكتاب سارتر «الوجود والعدم»، وكأنما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوي أن يقول لنا ـ بهذا العمل المضني ـ إذا أردتم أن تربطوا تياركم الفكري بتيار العصر كله، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة المخطوفة الخاطفة، التي تجمع حبة من هنا وحبة من هناك، وإنما يكون بالرجوع إلى الأسس والأصول، وهاكم مني هذا الأصل والأساس.

ومن أهم النقول السارترية قبل ذلك، كانت الترجمة العربية التي أداها خير أداء الدكتور محمد غنيمي هلال لكتاب سارتر «ما الأدب؟» أو إن شئت دقة فهو ـ وإن يكن قد حمل بذاته، إنما هو الجزء الأكبر من المجلد الثاني من كتاب سارتر الذي عنوانه «مواقف» والذي ظهر في عدة مجلدات؛ وأهمية هذا الكتاب في حياتنا الفكرية عظيمة، وحسبك أن تعلم أنه أدى وأوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم، فما أكثر ما نتبادل الحديث عن التزام

الأديب في مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة، ولكن ما أقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التي تحدده، مما عساه أن يؤدي إلى خلط واضطراب.

والذي يهمنا في هذا الصدد، ليس هو أن هذين الباحثين الجليلين قد نقلا إلينا نصين من أهم النصوص السارترية وكفى، بل هو أن في حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص، لما بينها من ربط وثيق؛ وأخيراً أصدر سارتر كتاب «الكلمات» ليكون سيرة حياة، فنقله إلى العربية الدكتور خليل صابات، وبذلك اكتملت لنا صورة بوجهيها: الذات وما تدعو إليه.

لكننا نعلم أن سارتر قد جسد فلسفته النظرية في شخوص أدبية ومواقف روائية ومسرحية، ولقد قام أدباؤنا بنقل طائفة من روايات سارتر ومسرحياته ـ إما ترجمة كاملة أو تلخيصاً لمادتها ـ أخص منها «مسرحية الذباب» التي ترجمها محمد القصاص... وإنني هنا لألتمس المعذرة عن قارئي، لأنني قليل العلم بما ترجم عن سارتر في سائر الأقطار العربية الشقيقة، فقد قيل لي أن «المواقف» قد ترجمت كلها بجميع أجزائها كما ترجمت رواية «الغثيان» ومعظم المسرحيات. على أن الترجمة لم تكن هي كل ما صنعناه بفلسفة سارتر، بل أضفنا اليها تأليفاً عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات، ولو كان لي أن ألفت النظر إلى مؤلف واحد قبل سواه، لذكرت الدكتور زكريا إبراهيم.

وقد بلغت عناية أدبائنا بسارتر أن تعقبوا كثيراً مما كُتب عنه في أوروبا وأميركا، وكان من أهم ما صدر تجميعاً وتنسيقاً لما قيل،

كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد، وعنوانه «سارتر عاصفة على العصر».

وبديهي أننا لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله في صمم، بل كان لا بد أن تسري العصارة في مداد الأقلام عند طائفة من كتابنا؛ وإني لأسوق من هؤلاء مثلاً واحداً بارزاً، هو كاتبنا، النابضة كتابته بكل ما في حياتنا المتوثبة المتطورة من نبض سريع، الأستاذ أنيس منصور، وإني لأفتح كتابه «يسقط الحائط الرابع» لأقرأ في رأس أولى مقالاته قوله: «إن كل فلسفة لا تقاوم الجوع في العالم، لا تساوي وزنها.. إن كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع، هو كائن قد صفى حسابه مع ضميره، ومع مسؤوليته، كاتباً وإنساناً». أقرأ له هذه البداية، فاهتف لنفسي: هذا كاتب قد تدفقت السارترية في دمائه.

ـ 2 ـ

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر السابقة، وإني لموقن أنها لم تشمل من جهود الجاهدين إلا لمحات موجزة سريعة؛ هي أشد ما تكون تقصيراً وقصوراً، وموقن كذلك أن مئات القراء سيسهمون لأنفسهم وهم يقرأون: لماذا لم يذكر فلاناً وفلاناً ممن بذلوا جهداً في الفلسفة السارترية ترجمة أو تعليقاً؛ ولكنني ـ فضلاً عن قلة إلمامي بكثير جداً مما كتب في هذا السبيل ـ قد كنت على قلق يدفعني إلى الإسراع، حتى أوضح ما أردته حين قلت: إن اتجاهنا نحو «العقل» والحرية فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ، ذلك لأنني أرجح أن يسأل

سائل: أتعد الوجودية بكل أشكالها نزوعاً نحو العقل؟ أليست مندرجة في النعوت «اللاعقلية» حتى ليوصف العصر كله أحياناً بأنه عصر اللامعقول؟ إن دارسي الفلسفة ليعلمون أن الفلاسفة ضربان متميزان ـ وإن يكن أحدهما مكملاً للآخر ـ فريق منهم يتجه باهتمامه نحو الحياة الإنسانية المتعينة المتجسدة في أفراد الناس، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو الفكر في تجريده الذي لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس؛ أما الأولون فيجعلون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم أساساً، وأما الآخرون فمنهجهم بناء النسق الاستنباطي الذي يهبط فيه الاستدلال من المبدأ إلى نتائجه... إلى آخر الفوارق التي تميز فلاسفة الحياة من فلاسفة الفكر النظري؛ وإذا كان سارتر ـ بحكم فلسفته الوجودية ـ من الفريق الأول، ففيم القول بأن نزعتنا العقلية تقرّبه منّا وتقرّبنا منه؟

نعم! لقد خشيت أن يلحظ قارىء عند قراءته للأسطر الأولى من هذا الحديث شيئاً مفارقاً، فأردت أن أسرع إلى بيان ما أعنيه، وهو تلك الدعوة التي عاد بها سارتر ـ مع غيره من فلاسفة العصر ـ إلى ربط الوجود الإنساني بالوعي أو الشعور بعد أن كانت الموجة الفرويدية قد ربطته باللاوعي أو اللاشعور؛ والحق أن الموروث الفلسفي كله تقريباً لم يخرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جادة الطريق؛ فلم يكن الإنسان عند أرسطو وسائر القدماء إلا الكائن الناطق أي المفكر ـ والفكر والوعي مترادفان ـ ثم جاءت العصور الحديثة بادئة بأبي الفلسفة الحديثة، الذي أقام فلسفته على الكوجيتو المعروف: (أنا أفكر فأنا موجود) أي أن الفكر الواعي هو شرط الوجود الإنساني؛

وكذلك قل في مسار الفلسفة التجريبية، حين جعلت قوام المعرفة الإنسانية انطباعات الحس. فهي إذاً واعية؛ وتناول كانط المعرفة العلمية بتحليله الفذ، فردها إلى حدوس حسية ومقولات عقلية، وكلاهما يكون الحياة الواعية؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبي بشتى صورها، لكنها أجمعت على أن تجعل الوعي قوام الحياة النفسية عند الإنسان ـ إلا صاحبنا فرويد وأنصاره وتابعيه، فقد ضرب ضربته التي دوت في دنيا الثقافة بجميع أرجائها، وما تزال تدوي وإن تكن صائرة إلى خفوت، وهي أن الإنسان حقيقته تكمن في اللاوعي؛ نعم إنه يقيم النفس الإنسانية من ثلاثة طوابق، يجعل الوعي أحدها، يأتي دونه شبه الوعي الذي يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره. وهناك دون هذا وذاك يقبع اللاوعي الذي هو الأساس الخبيء في تحريك الإنسان، فيما يرى فرويد.

ويأتي علم الظواهر على يد هوسرل ـ أو الظواهرية أو الظاهراتية كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عندنا ـ فيلفتنا نحو الوعي مرة أخرى؛ إنه يعود بنا إلى ديكارت من جديد، ولكن بعد إضافة هامة جداً؛ فلئن كان الوعي مجرد الوعي عند ديكارت شرطاً للوجود الإنساني (أنا أفكر إذاً أنا موجود) بغض النظر عن علاقة ذلك الوعي بما يشير اليه من أشياء هي التي تكون موضع الوعي منا، فقد أكد هوسرل أن الوعي لا يكون إلا وعياً بشيء، فإذا قلنا: إن ثمة وعياً بكراً خالصاً نحدسه في ذواتنا من داخل، فقد قلنا حتماً وبالضرورة: إن ثمة أشياء وحالات هي التي نعيها بذلك الوعي، ومن ثم يتحتم وجود «الآخر» مع وجودنا الواعي.

وليس هوسرل و «علم ظواهره» هو موضوع حديثنا. لكن سارتر الذي تبع هوسرل فيه ذهب اليه من أن الجذور الأولية في حياتنا

النفسية إنما هي «الوعي» ولا ذكر للاوعي الذي تعلق به فرويد ومدرسته ـ وعلى سبيل المقارنة نقول: إن ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر ـ أي الوعي ـ فجاء سارتر ليعلق الفكر ـ أي الوعي ـ على الوجود فديكارت بمثابة من يسألك: هل أنت ذو فكر؟ إذن فأنت موجود ولا شك في وجودك: وأما سارتر فبمثابة من يسألك: هل أنت موجود؟ إذن فأنت ذو فكر ووعي.

وأعود إلى علاقتنا الفكرية بسارتر، فأقول: إن أهم عوامل نهوضنا الفكري منذ الأفغاني ومحمد عبده ـ وإلى يومنا هذا ـ هو إخراج الناس من حياة واعية أو شبه واعية، إلى حياة واعية، قوامها الاحتكام إلى العقل وأحكامه؛ وانظر إلى حياتنا الفكرية اليوم، تجد كلمة «التوعية» مترددة في كل مجال. إدراكاً منا لضرورة الارتكاز على «الوعي» الصاحي المنتبه اليقظان؛ وهذا الاهتمام بالوعي دون اللاوعي، هو ما قصدت إليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر.

وأما الدعوة إلى الحرية فأوضح من أن نلجأ في أمرها إلى تحليل، لكننا نلاحظ أن دعوتنا إلى الحرية كانت سطحاً بغير قاع، ومن هنا كان اهتمامنا بفلسفة الحرية الإنسانية عند سارتر لأنها فلسفة تعطينا القاع الذي نرتكز عليه؛ فلمن شاء أن يقلب ما شاء فيما انتجناه منذ الأفغاني إلى اليوم، ولن يجد إلا دعوات متلاحقات إلى التحرر من هذا وهذا وذاك، والحرية في هذا وهذا وذاك، حتى لأكاد أقول: إن أدباءنا ومفكرينا لم يكن لهم شاغل أساسي إلا موضوع الحرية من شتى وجوهها وفي مختلف تطبيقاتها؛ وحتى الدعوة إلى العقلانية كانت فرعاً من الدعوة إلى الحرية، لأن الاحتكام إلى العقل هو ضرب من التحرر من قيود

الجهل ومعوقاته... دعونا إلى الحرية السياسية، وإلى حرية المرأة، وإلى حرية التعليم، وإلى حرية الأديب، وإلى حرية الباحث والحرية الاقتصادية أخيراً، بمعنى ألا يكون العائق الاقتصادي حائلاً دون الإنسان في طريق سيره وطموحه، ما أمكن ذلك.

وإني في هذه المناسبة لأذكر ما قاله سارتر في كتابه «ما الأدب؟» إذ يقول: إن للكاتب موضوعاً واحداً هو موضوع الحرية، يقول: «.... فليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقالات أو هجاء أو قصصياً: وليقتصر في حديثه على عواطف فردية أو ليهاجم نظام المجتمع، فهو في كل أحواله الرجل الحر، يتوجه إلى الأحرار من الناس، وليس له سوى موضوع واحد، هو الحرية». أقول إني لأذكر هذا القول من سارتر، وأقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل، فأعلم أن قوله يصف فعلنا.

وهل أترك هذه المناسبة دون أن أذكر شيئاً عن هذه الأحكام القاسية التي قضى بها الأستاذ فتحي رضوان في كتابه «عصر ورجال» على مفكرينا وأدبائنا فيما بين الحربين، والسياسة أو الحياة؟ يقول عنهم: «كان الأمر عندهم تنقلاً بين الشخصيات والأفكار والكتب، وكان ما يصدر عنهم انطباعات سريعة، من قراءات لا تستولي عليهم، ولا تملأ حياتهم ولا وجدانهم؛ وإنما أقصى ما تستطيعه هذه القراءات أن تدخل إلى نفوسهم نشوة الإعجاب بفكرة أو بشخص، ولكنها لا تلبث أن تنطفىء ليحل محلها إعجاب بفكرة أخرى وشخصية تالية... ولذلك إذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازني وهيكل، لا تعرف بالضبط ما الذي يريده أي منهم، ثم لا تعرف الفارق بين الواحد منهم والآخر...» ص 24.

وإني لأجد هذا الحكم ظالماً، فأنا أظن أنني أعرف بالضبط ما الذي يريده أي منهم وأعرف كذلك أن لا فرق بين أحدهم والآخر ذلك لأنهم جميعاً يديرون القول ـ أساساً ـ حول التحرر والحرية، تحرر من قديم، وحرية في بناء الجديد، ولذلك كانوا في هذا الوجه متشابهين جميعاً، لا ترى فارقاً بين أحدهم والآخر إلا في الزاوية التي اختارها والطريقة التي سلكها في بلوغ الهدف؛ نعم كتب هيكل عن روسو، وكتب العقاد والمازني معاً «الديوان» في النقد، وكتب المازني «حصاد الهشيم»، وكتب علي عبد الرازق في الإسلام وأصول الحكم، وكتب طه حسين في الأدب الجاهلي ـ كل أولئك في سنوات متقاربة من العشرينيات من القرن الماضي، وكلهم يستقل في كتابته بمجال، لكنهم جميعاً يدعون بما كتبوا إلى الحرية الأدبية والسياسية والعلمية والاجتماعية، وإلا فهل تستطيع أن تقرأ كتاباً من هذه الكتب، ثم تتركه بغير أن تنزع إلى التحرر من هذا أو من ذاك قليلاً أو كثيراً؟

لا ، إن موضوع الكتابة الأدبية عندنا هو «الحرية» من شتى وجوهها، لكن الذي نوافق عليه حقاً، هو أنه لم تكن في أذهاننا عن الحرية فلسفة واضحة المعالم؛ قد يقال: أن تعشق الحرية فطرة نفسها تصبح أقوى تحريكاً حين تنتقل إلى سطح الوعي اليقظان، وهذا هو ما تصنعه لنا فلسفتها؛ وكان مما حبب إلينا سارتر فلسفته في الحرية، إذ رأيناها ضرورية لسد الثغرة الموجودة في كياننا الثقافي؛ وقد تكون فلسفات للحرية معاصرة غير فلسفة سارتر، وربما نقلنا بعضها إلى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر، وربما تأثرنا بها جميعاً، لكن ذلك لا ينفي ـ بل يؤيد ـ أننا أقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة؛ ولست أريد هنا أن أفصل القول في فكرة الحرية الإنسانية عند سارتر، لأن مراجعها أمام القارىء كثيرة، وحسبنا أن نذكر مسرعين أن سارتر

يرادف بين الحرية والحقيقة الإنسانية، إذ الوجود عنده وجودان: وجود لذاته (وذلك هو الإنسان) ووجود في ذاته (وتلك هي الطبيعة) والوجود الأول حرية صرف، والوجود الثاني متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه؛ وإنك لتمسخ الإنسان مسخاً إذا أنت جعلته «شيئاً» يتقبل حرية سواه، إلى آخر ما ذهب اليه سارتر في وجوديته.

ولست أرى نقطة القتاءٍ بين حياتنا الفكرية في يومها الراهن وبين سارتر، أقوى من القول بالأدب المتلزم؛ فماذا يقول سارتر في التزام الأديب؟ إنه بادىء ذي بدء يخرج الشعر من الالتزام الذي يعنيه، ويقصر الالتزام على النثر وحده، ولكي يوضح ذلك سأل سؤالين، أجاب عن كل منهما إجابة مستفيضة، سأل: لماذا نكتب؟ ثم سأل: لمن نكتب؟

فأما عن السؤال الأول فقد أجاب بأن الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها أمام القارىء على صورة توحي له بأن يفعل إزاءها؛ فإذا وصف حالة من حالات الظلم مثلاً؛ فهو لا يصفها ليزداد بها القارىء علماً فحسب، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب؛ بل يصفها لينشط القارىء بعدئذ للقضاء عليها، «فإذا تناولت هذا العالم، بما يحتوى عليه من مظالم، فليس ذلك لكي أتأمل في هذه المظالم في برودة طبع، بل لكي أردها حية بسخطي، وأكشف عنها وأبعثها مظالم على طبيعتها، أي مساوىء يجب أن تمحى، وبذا لا يكشف القارىء عن العالم في عمقه الذي صوره فيه الكاتب إلا بفضل بحث الكاتب فيه وسخطه». «إننا لا نتصور بحال أن يكون الكاتب كاتباً حقاً، إذا هو أجاز الظلم بما يكتبه، إذ لا نتصور أن يستمتع قارىء بما يقرأ

إذا ما وجد فيه استعباد إنسان لإنسان، فالكتابة طريق من طرق إرادة الحرية، فمتى شرعت فيها ـ إن طوعاً أو كرهاً ـ فأنت ملتزم».

خذ كاتباً من السود في أميركا، هو ريتشارد رايت ومن أشهر مؤلفاته قصة «ابن الأقاليم» (1940) و «غلام أسود» (1945) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب ـ خذ هذا الكاتب الأميركي الأسود ـ فماذا ينتظر منه أن يكتب فيه إلا قضية السود في أميركا؛ يقول عنه سارتر: «أو يستطيع امرؤ أن يفترض لحظة، قبوله إنفاق حياته في التأمل في الحق والجمال والخير الخالد؟ في حين أن تسعين في المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلاً من حق التصويت في الانتخابات؟... إنه اذا اكتشف أسود من سود الولايات المتحدة في نفسه أنه من الملهمين في الكتابة، فقد اكتشف في نفس الوقت الموضوع الذي يكتب فيه» فلا مناص له في الكتابة في مشكلة السود، كتابة إلى فئة السود المثقفين أولاً، وإلى البيض المتعاطفين ثانياً، ولذلك تراه يوجه الكتابة وهي تؤدي غرضها في تحريك هاتين الفئتين؛ إنه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفرقة العنصرية لأنهم لن يقراؤه، ولا للسود الأميين، لأنهم لن يقرأوه، بل هو لا يكتب أساساً لمن هم خارج الولايات المتحدة؛ وهكذا ترى أن الموقف قد حدد أمام الكاتب لا موضوع الكتابة، بل حدد له نوع القراء الذين يوجه اليهم الحديث، بالأسلوب الذي يقدر له أعمق التأثير في نفوسهم، وفي هذا إجابة عن السؤال الثاني.

سارتر والعرب: ملاحظات هامشية

ادوارد سعيد(*)

كان جان بول سارتر يوماً أكثر المثقفين شهرة لكنه ـ حتى عهد قريب ـ كاد أن يختفي تماماً من المشهد الثقافي. بدأ الهجوم عليه بعد فترة وجيزة من موته في 1980، عندما اتهم بالتعامل في معسكرات الاعتقال السوفيتية، فيما تعرضت فلسفته الوجودية الإنسانية للسخرية بما فيها من تفاؤل وإرادوية وتمدد في كل الاتجاهات. وشكلت حياته الفكرية استفزازاً لمن يعرفون بـ «الفلاسفة الجدد» بمنجزاتهم المتواضعة التي لم يكن فيها ما يجذب الانتباه سوى عدائهم المحموم للشيوعية، كما استفزت ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين، الذين تراجعوا (مع بعض الاستثناءات) إلى نرجسية تقنوية عابسة استنكرت شعوبية سارتر ومواقفه السياسية البطولية. وبدا أن التنوع الكبير في أعمال سارتر، كروائي وكاتب مقالات ومسرحي ومؤلف سير وفيلسوف ومثقف سياسي وناشط ملتزم، صدَ عنه عدداً من الناس أكبر بكثير من عدد القراء الذين جذبهم اليه، حتى تحول من المفكر الأوسع

(*) أستاذ الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا.

ذيوعاً من بين «أساطين الفكر» الفرنسيين إلى أقلهم من حيث التداول والتحليل، وكل ذلك في فترة لا تتجاوز العقدين. وراحت طي النسيان مواقفه الشجاعة تجاه الجزائر وفيتنام، ونشاطه لصالح المهاجرين، وانضمامه إلى الماويين ومشاركته الجريئة في تظاهرات الطلبة في باريس 1968. وأيضاً اهتماماته الواسعة وأدبه الرفيع (الذي جذب له الفوز بجائزة نوبل للآداب ـ التي رفضها). وأصبح من المشاهير السابقين المزمومين، عدا في العالم الأنغلو ـ أميركي، حيث لم يؤخذ بجدية كبيرة أصلاً بل نظر إليه بتعالٍ على أنه كتب روايات ومذكرات من نوع غريب، ولأنه لم يبدِ ما يكفي من العداء للشيوعية، وليس له تألق وجاذبية ألبير كامي (الذي يقل عنه موهبة بكثير).

لكن الموضة ـ كما هي عادة فرنسا ـ بدأت تتغير، أو هكذا يبدو من بعيد، إذ صدر عدد من الكتب عنه، وعاد مداراً للحديث (ربما آنياً فقط)، إن لم يكن للدرس والتأمل. لكنه كان دوماً بالنسبة إلى جيل واحد من أبطال الفكر في القرن العشرين، وضع بصيرته ومواهبه الفكرية في خدمة كل القضايا التقدمية في عصرنا تقريباً، من دون أن نشعر أنه منزَّه أو نبي. بل أن ما أثار الإعجاب كان سعيه الدائم إلى تفهم الأوضاع، ومن ثم من دون تعالٍ أو مراوغة، تقديم الدعم إذا دعت الحاجة إلى القضية السياسية المعنية. ورغم وقوعه أحياناً في الخطأ أو المبالغة فقد كان دوماً شخصية كبرى، ووجدت ـ كواحد من قرائه ـ أن كل ما كتبه كان مثيراً للاهتمام بسبب جرأته وحريته (حتى حرية الإطالة إلى حد الإملال!) وكرم روحه ـ هكذا دوماً، عدا في حال واحدة أود الحديث عنها الآن، بعدما شجعني على الكتابة

عنها مقالان مثيران ومحزنان في الوقت نفسه عن زيارته إلى مصر في أوائل 1967، نشرتهما أخيراً صحيفة «الأهرام الأسبوعي» التي تصدر بالإنكليزية. (المقال الأول مراجعة لكتاب برنار هنري ليفي الأخير عن سارتر، والثاني مراجعة عن الزيارة كتبه الراحل لطفي الخولي، المثقف المرموق الذي كان واحداً من مضيفي سارتر). أما تجربتي الوحيدة مع سارتر فقد كانت نقطة عابرة في حياته الزاخرة، لكنها قد تستحق الذكر لما فيها من مفارقات وخيبات.

بدأت القصة أوائل كانون الثاني (يناير) 1979 حين كنت في مسكني في نيويورك أعد مادة لواحد من صفوفي. ودق جرس المنزل مؤذناً بقدوم برقية، وأفرحني عندما فتحت المظروف أنها كانت من باريس. النص: «مجلة لوتان مودرن» (الأزمنة الحديثة) تدعوك للمشاركة في ندوة عن السلام في الشرق الأوسط في باريس في 13 و14 آذار (مارس) من السنة الجارية، الرجاء الإجابة. التوقيع: سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر. فكرتي الأولى كانت أن البرقية مزحة، إذا استبعدت لشخص مثلي تسلم رسالة من تينك الشخصيتين الأسطوريتين. إنها رسالة من كوزيما وريتشارد فاغنر لزيارة بايرويت، أو من تي. إس. أليوت وفرجينيا وولف لزيارة مكتب «ذي دايال». قضيت يومين في التأكد من الأصدقاء في باريس ونيويورك عن صحة البرقية، وأجبت فور ذلك بالقبول (بعدما علمت أيضاً أن «الأزمنة الحديثة» المجلة الشهرية التي أسسها سارتر بعد الحرب العالمية الثانية، تتكفل بمصاريف السفر والإقامة). بعد أسابيع كنت في طريقي إلى باريس.

لدى الوصول إلى الفندق المتواضع في الحي اللاتيني حيث حجزت، وجدت في انتظاري رسالة مقتضبة غامضة: «لأسباب

أمنية ستكون الاجتماعات في شقة ميشال فوكو» وكان هناك أيضاً عنوان الشقة. في العاشرة من صباح اليوم التالي وصلت إلى شقة فوكو الواسعة حيث وجدت عدداً من الأشخاص ـ لم يكن سارتر من بينهم ـ ينتظرون بدء الاجتماع. ولم يوضح أحد أبداً طبيعة «الأسباب الأمنية» التي أملت تغيير مكان الاجتماع. وكانت سيمون دو بوفوار هناك بعمامتها الشهيرة، وسمعتها تحاضر الرائح والغادي عن رحلتها المزمعة إلى إيران مع كيت ميليت، حيث كانتا ستتظاهران ضد «الشادور». شعرت بأن الفكرة سخيفة ومستكبرة، ورغم تشوقي لسماعها فقد أدركت أنها مغرورة تماماً وغير مستعدة لأي نقاش آنذاك. وهي غادرت بعد نحو ساعة ـ قبل وقت قصير من قدوم سارتر ـ ولم نرها بعد ذلك.

كان هناك أيضاً فوكو نفسه، الذي أوضح لي بسرعة أن ليس له أي علاقة بموضوع الندوة، وأنه سيغادر فوراً، كعادته كل يوم، إلى المكتبة الوطنية حيث يقوم بأبحاثه. وسرني أن رأيت كتابي «بدايات» في موقع بارز على رفوف مكتبته، حيث ارتصفت بنظام دقيق الكتب والدوريات والمجلات. ورغم حديثنا الودي وقتها لم تتوافر لدي أي فكرة عن سبب تجنبه الخوض معي في سياسة الشرق الأوسط إلا بعد عقد تقريباً على موته في 1984. فق كشف ديديه أريبو وجيمس ميللر في كتابيهما عنه أنه كان يعلم في جامعة تونس في 1967 وغادر بعد الحرب بسرعة وفي ظروف استثنائية، قال فوكو وقتها إن سبب رحيله الطوعي عن تونس كان استبشاعه التظاهرات «المعادية للسامية» العنيفة التي شهدتها تونس، مثل غالبية المدن العربية الأخرى بعد هزيمة العرب الكبرى. لكن زميلة له في قسم الفلسفة في جامعة تونس آنذاك أخبرتني أوائل

الثمانينيات من القرن العشرين أنه أبعد عن تونس بسبب علاقاته الجنسية الشاذة مع بعض الطلبة. ولا أعرف حتى الآن أي رواية هي الصحيحة.

أخبرني فوكو أثناء لقائنا في باريس أنه عائد لتوه من إيران حيث كان مراسلاً خاصاً لصحيفة «كوريري ديلا سرا» الإيطالية. وأتذكر أنه وصف تلك الأيام المبكرة في الثورة الاسلامية بأنها «مثيرة جداً وغريبة جداً. بل مجنونة» وأعتقد أنني سمعته يقول ـ ربما كنت مخطئاً ـ أنه كان يلبس شعراً مستعاراً للتنكر. لكنه، بعد نشر تقاريره عن الثورة، تخلى بسرعة عن كل ما له علاقات بإيران. (في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، أخبرني الفيلسوف الراحل جيل دولوز أن فوكو كان صديقه الحميم، لكنهما اصطدما وزالت الصداقة بسبب قضية فلسطين، إذ أيد دولوز الفلسطينيين فيما كان فوكو مؤيداً لإسرائيل. لا عجب، إذاً، أنه لم يرد بحث الشرق الأوسط معي أو مع غيري في ذلك اللقاء!).

شقة فوكو، الواسعة والمريحة تماماً، كانت مطلية بالأبيض وبسيطة الأثاث، تعكس شخصية ذلك الفيلسوف المنعزل الدقيق الفكر، الذي بدا كأنه يسكنها لوحده. كان في اللقاء عدد من الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين. ولم أعرف من بين الفلسطينيين سوى المقدسي إبراهيم دقاق، الذي أصبح فيما بعد صديقاً، ونافذ نزال، المدرس في بيرزيت، الذي عرفته في شكل سطحي في أميركا. كما عرفت من بين الإسرائيليين يهوشافات هركابي، وهو في مقدمة خبراء إسرائيل في «العقلية العربية»، ورئيس سابق للمخابرات العسكرية طردته غولدا مائير بعدما وضع الجيش خطأ

في حال التأهب. كانت لكل منا زمالة في مركز ستانفورد للدراسات العليا في علوم السلوك، وقبل ثلاث سنوات تزامن وجودنا هناك لمدة سنة، فاتسمت علاقتنا بالمجاملة لكن من دون مودة. وبدا في باريس أنه في طريقه إلى تغيير موقفه ليصبح في طليعة حمائم السلام في المؤسسة الحاكمة الإسرائيلية ويتكلم صراحة عن الحاجة إلى قيام دولة فلسطينية، وهو ما اعتبره استراتيجياً في مصلحة إسرائيل.

أما المشاركون الآخرون فكانوا في غالبيتهم من اليهود الفرنسيين أو الإسرائيليين، بمواقف متباينة امتدت من العلمانية القوية إلى التدين المتشدد، مع الإجماع ـ كل على طريقته ـ على تأييد الصهيونية. وبدا أن لواحد منهم، ليلى بن غال، علاقة طويلة بسارتر، وعلمنا لاحقاً أنه كان دليله في رحلة قام بها أخيراً إلى إسرائيل. لكن عندما وصل المفكر الكبير، بعد تأخر طويل عن الموعد المحدد، صدمت مما بدا عليه من الوهن وتقدم السن. وأتذكر تصرفي المضطرب عندما قدمت اليه فوكو (وكأنهما لم يكونا وثيقي الصلة منذ زمن!)، كما أتذكر كيف بدا لي بوضوح أن لسارتر حاشية من بضعة أفراد أحاطو به دوماً وقدموا له الدعم والتوجيه، وأنه اعتمد عليهم فيما كان الاهتمام به شغلهم الشاغل. من هؤلاء ابنته بالتبني، التي علمت لاحقاً أنها مسؤولة تركته الأدبية، وأنها من أصل جزائري. منهم أيضاً بيار فكتور، وهو ماوي سابق وناشر مشارك مع سارتر لمجلة «غوش بروليتارين» ـ المتوقفة منذ زمن ـ ثم تدين بعمق فيما بعد وأصبح كما اعتقد من اليهود الأرثوذوكس. وذهلت عندما أخبرني أحد من العاملين في المجلة كان في الاجتماع أن فكتور أصلاً يهودي

مصري اسمه بيني ليفي، وأنه شقيق عادل رفعت (ليفي سابقاً)، الذي شارك مسلماً مصرياً، تحت إسم مستعار واحد هو «محمود حسين» في تأليف الدراسة المعروفة «الصراع الطبقي في مصر» الصادرة عن دار ماسبيرو الفرنسية (الإثنان كانا يعملان سوياً في «اليونسكو»). أما فكتور فلم يكن هناك ما ينم عن مصريته، بل بدا أنه مثقف من الحي اللاتيني، أي مزيج من المفكر والمحتال. الشخصية الثالثة كانت هيلين فون بولوف، وهي سيدة تتقن ثلاث لغات وكانت تعمل في المجلة وقامت بمهمة ترجمة الندوة لسارتر. وأثار استغرابي وشيء من خيبة الأمل أن سارتر لم يعرف الألمانية أو الانكليزية، على رغم كتاباته عن الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر والكاتبين الأميركيين جون دوس باسوس ووليام فولكنر. وبقيت تلك السيدة الأنيقة الدمثة بجانب سارتر طوال يومي الندوة هامسة في أذنه بالترجمة الفورية، فقد دارت الندوة بالانكليزية (عدا في حال فلسطيني من فينا لم يعرف سوى العربية والألمانية). ولم أعرف مدى ما فهمه من سير الندوة، لكن الذي أثار الانزعاج ـ لدي ولدى الآخرين ـ أنه لم ينطق بكلمة واحدة طوال اليوم الأول. وكان هناك أيضاً ميشال كونتا، مفهرس مؤلفات سارتر، لكنه لم يشارك في الندوة.

أما الغداء، الذي تناولناه على الطريقة الفرنسية، فكان مناسبة رئيسية، وهو لم يستغرق نحو ساعة كما هو الحال في بلاد أخرى، فقد أخذنا منظمو الندوة بالتاكسيات إلى مطعم بعيد نسبياً حيث تناولنا وجبة من أربعة ألوان من الطعام، في عملية استغرقت ثلاث ساعات ونصف ساعة، وبذلك كانت مناقشتنا لقضية «السلام» في اليوم الأول مختصرة إلى حد ما. وقام فكتور بطرح

مواد النقاش، من دون استشارة من أي من المشاركين حسب علمي. وشعرت منذ البداية بأنه يعطي نفسه حرية مطلقة في التصرف، التي ترجع جزئياً إلى علاقته الخاصة بسارتر من ناحية ـ كان يحادثه همساً بين حديث وآخر ـ وإلى ثقته العالية بالنفس من ناحية أخرى، التي قد يعتبرها البعض غروراً. أما مواضيع النقاش التي اقترحها فكانت كما يأتي:

1) قيمة معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل (كانت تلك أيام كامب ديفيد).

2) السلام بين إسرائيل والعالم العربي عموماً.

3) ظروف التعايش الأعمق التي قد تظهر لاحقاً بين إسرائيل وجيرانها.

ولم يرتح أي من الحضور العرب إلى هذا الطرح، وكان السبب في حالتي إغفاله البعد الفلسطيني للقضية. كما لم يرتح دقاق للندوة عموماً وغادر بعد اليوم الأول. إذ أكد له المنظمون أن عدداً من المثقفين المصريين كان سيشارك في الندوة. وعندما لم يجدهم شعر بأنه لا يستطيع البقاء أكثر من نصف المدة.

مع انقضاء ذلك اليوم اكتشفت تدريجياً أن عقد الندوة جاء بعد الكثير من التفاوض، وأن الأخذ والرد المسبقان أديا إلى إحراج المشاركين العرب وبالتالي إلى تقليص حضورهم. وأزعجني إلى حد ما عدم إشراكي في تلك المداولات، وتساءلت في نفسي إذا كنت ساذجاً لتلهفي في الإسراع إلى باريس للقاء سارتر. وكان هناك كلام عن مشاركة إمانويل ليفيناس لكنه غاب عن الندوة تماماً مثل المصريين. خلال ذلك تم تسجيل كل مداولاتنا ونشر النص في عدد خاص من مجلة «الأزمنة الحديثة» (أيلول 1979).

النتيجة ـ كما رأيت ـ لم تكن مرضية، لكن الحل اكتفى بطرح المواقف المعتادة من دون العثور على أرضية مشتركة أو اكتشاف أمر جديد مثير للاهتمام.

منذ البداية كان افتراضي في جزء منه، أن الفاعلية ستكون إلى حد كبير «كلام في كلام». إلا أنني جئت لأن منظمها لم يكن هذا أو ذاك بل سارتر نفسه. لكنني شعرت بخيبة أمل عميقة من سيمون دو بوفوار، وكانت في أي حال غادرت مبكرة بعد نحو ساعة من التصريحات الفارغة عن السلام والحجاب إلخ... ولم آسف على ذهابها آنذاك، لكن اقتنعت لاحقاً بأن حضورها كان سيضفي حيوية على الندوة. أما حضور سارتر ـ إذا سميناه حضوراً ـ فقد كان غريباً في سلبيته وشحوبه وخلوّه من العاطفة، وبقي صامتاً تماماً ساعات بكاملها. أثناء الغداء جلس مقابلي وبدا عليه الضياع واستمر في تجنب الكلام فيما أهمل فترات أطول مما يجب خليط أبيض والمايونيز السائل على ذقنه.... حاولت تجاذب الحديث معه لكن فشلت ـ ربما كان أصيب بالصمم، لكنني غير متأكد من ذلك. وبدا أنه نسخة باهتة مما كانه سابقاً، وأن وجهه الشديد القبح وغليونه وملابسه القديمة المتهدلة كانت بمثابة لوازم لواحد من الممثلين تركها وراءه على مسرح مهجور. كنت وقتها أعمل بنشاط في المجال السياسي الفلسطيني، وأصبحت في 1977 عضواً في المجلس الوطني. وخلال زياراتي الكثيرة لبيروت في ذلك الحين ـ وقت الحرب الأهلية ـ لرؤية والدتي كنت ألتقي مع ياسر عرفات وغالبية القادة الفلسطينيين بانتظام. وفكرت في أن أقنع سارتر بالإدلاء بتصريح لصالح الفلسطينيين سيكون إنجازاً مهماً في تلك المرحلة اللاهبة في كفاحنا ضد إسرائيل.

شعرت خلال فترة الغداء ثم في جلسة بعد الظهر أن فكتور كان مثل ناظر محطة قطار، وأن سارتر واحداً من قطاراته. وإضافة إلى همساتهما الغامضة على الطاولة كان الإثنان ينهضان أحياناً، ويقود فكتور سارتر المسن المتعثر إلى ركن من الصالون ويخاطبه بكلمات سريعة يرد عليها سارتر بين حين وآخر بهزة رأس، ثم يعودان إلى الطاولة. خلال ذلك كان كل من المشاركين يريد الإدلاء برأيه، ما لم يتح المجال لتطوير خط النقاش. واتضح لي أن الغرض الحقيقي للاجتماع كان تقوية إسرائيل (ما يسمونه حالياً «التطبيع») وليس الفلسطينيين أو العرب. ووجدت نفسي في الموقف نفسه للكثيرين من العرب حسني النية قبلي، الذين اعتقدوا بأن من المفيد محاولة إقناع مثقف عظيم الأهمية (مثل سارتر وعدد من أمثاله) وتحويله إلى صديق للقضية مثل أرنولد توينبي أو شون مكبرايد. لكن لم يكن هناك تجاوب يذكر. واعتقدت أن سارتر يستحق الجهد بسبب موقفه من الجزائر، الذي لا بد أنه كان أصعب عليه، بصفته فرنسياً، من اتخاذ موقف من إسرائيل. وكنت بالطبع مخطئاً.

في مرحلة من مراحل ذلك النقاش البائخ والعقيم وجدتني أذكّر نفسي بأنني جئت إلى باريس لسماع سارتر، وليس لأشخاص أعرف آراءهم مسبقاً ولا أجد فيها ما يستحق الاهتمام. هكذا، في بداية المساء، قطعت النقاش بشيء من الحدّة، مصراً على سماع رأي سارتر فوراً. وأزعج ذلك أفراد حاشيته، وتوقف النقاش لكي يبحثوا في الطلب. ووجدت ذلك مضحكاً ومؤسفاً، لأن سارتر نفسه لم يتدخل في جدلهم حول مشاركته في الندوة! في النهاية طلبوا منا العودة إلى الطاولة، حيث أعلن فكتور ـ

الذي لم يخف انزعاجه ـ بلهجة امبراطورية فخمة: «غداً يتكلم سارتر!». هكذا انتهت ندوة اليوم الأول، وغادرنا لكي نعود صباح اليوم التالي لنسمع كلمات المثقف العظيم.

في صباح اليوم الثاني من الندوة تسلمنا فعلاً رأي سارتر، الذي جاء على شكل نص مكتوب من صفحتين اقتصر ـ حسب ذاكرتي بعد عشرين سنة ـ على مديح لشجاعة أنور السادات، وذلك في صيغة بالغة الابتذال والسخف. لا أتذكر أنه قال الكثير عن الفلسطينيين أو الأرض أو الماضي المأساوي. كما أنه بالتأكيد لم يذكر شيئاً عن الكولينيالية الاستيطانية الإسرائيلية، المشابهة في وجوه كثيرة لممارسات فرنسا في الجزائر. باختصار، التصريح كان مأساوياً في سطحيته لتقرير اخباري عادي من وكالة رويتر! الواضح أن كاتبه كان السيء الصيت فكتور، الذي بدا أنه يسيطر تماماً على سارتر، بهدف تخليص الفيلسوف من الورطة. الحقيقة أنني فجعت بالتقرير، فهذا هو المثقف المشهود وقد انصاع في آخر عمله إلى «ناصح» رجعي مثل فكتور، إلى درجة أنه لا يجد إزاء فلسطين، القضية الملحة أخلاقياً وسياسياً في شكل لا يقل عن فيتنام أو الجزائر، غير تعابير صحافية مبتذلة يمتدح فيها زعيماً مصرياً كان قد نال ما يكفي ويزيد من المديح. بعد تصريحه هذا عاد سارتر إلى الصمت، فيما عدنا إلى نقاشنا العقيم.

الجدير بالملاحظة أن تقرير سارتر ـ كما يبدو ـ حذف من محضر الندوة كما ورد في العدد الخاص من «الأزمنة الحديثة». لم أعرف السبب ولم أحاول اكتشافه. كل ما أعرفه هو أنني، رغم احتفاظي إلى الآن بذلك العدد، لم أستطع أن أقرأ سوى

مقاطع قليلة منه بسبب ما يبدو لي الآن من تفاهة النص. هكذا ذهبت إلى باريس لسماع سارتر، بهدف يشابه دعوته إلى زيارة القاهرة لكي يراه ويحادثه المثقفون العرب ـ وبالنتيجة نفسها، مع فارق أن لقائي مع سارتر تلون (بل تلوث) بوجود ذلك الوسيط الكريه، بيار فكتور، الذي اختفى بعد ذلك وطواه النسيان الذي يستحق. وكنت فكرت وقتها في أن فشلي وخيبة أملي من اللقاء يشابهان ما لقيه فابريس، بطل رواية ستندال الشهيرة، عندما كان يبحث عن معركة واترلو.

هامش إضافي: قبل أسابيع استمعت إلى حلقة أعيد بثها في أميركا من برنامج «يونيون دو كولتور» الثقافي الفرنسي الذي يقدمه على التلفزيون أسبوعياً برنار بيفو. الموضوع كان العودة التدريجية لمكانة سارتر بعد موته. رغم استمرار الانتقاد لخطاياه السياسية. من المشاركين برنار هنري ليفي، الأبعد ما يكون عن سارتر من حيث المستوى الذهني أو الشجاعة السياسية، الذي كان يحاول تسويق كتابه الجديد ـ الإيجابي كما يبدو ـ عن الفيلسوف الراحل. (أعترف أنني لم أقرأه ولا أنوي قراءته قريباً). وقال ليفي بلهجة التعالي السمج إن سارتر لم يكن سيئاً تماماً، إذ كان له الكثير من المواقف المثيرة للإعجاب والصحيحة سياسياً. جاء ذلك في سياق محاولة ليفي موازنة انتقاد سارتر (كرره في إصرار مقرف بول جونسون واعتبره ليفي محقاً)، على أنه كان مخطئاً دوماً في ما يخص الشيوعية. قال ليفي: «مثلاً، إن سجل سارتر تجاه إسرائيل كان صافياً تماماً، إنه لم ينحرف أبداً وبقي مؤيداً كاملاً للدولة اليهودية». التعبير «سجل سارتر تجاه إسرائيل كان صافياً تماماً» ترجمة حرفية لكلامه.

الواقع أن سارتر بقي محافظاً على تأييده العميق للصهيونية، بدوافع لا يمكن التأكد منها حتى الآن. ولا أعتقد أنني سأعرف أبداً إذا كان السبب خوفه من تهمة العداء للسامية، أم شعوره بالذنب بعد المحرقة، أم عدم سماحه لنفسه بتفهم الفلسطينيين كضحايا لظلم إسرائيل ومكافحين ضد ذلك الظلم، أو غير ذلك من أسباب. كل ما أعرفه أنه عندما تقدم كثيراً في السن أصبح مثلما كان في سن أصغر قليلاً: أي موضع خيبة أمل مريرة لكل عربي ـ عدا الجزائريين ـ أعجب بحق بمواقفه وأعماله الأخرى. والمؤكد أن موقف برتراند راسل كان أفضل من سارتر، واتخذ في سنواته الأخيرة موقفاً انتقادياً إلى حد كبير لسياسة إسرائيل تجاه العرب (رغم أنه كان آذاك تحت تأثير ـ أو تضليل، حسب البعض ـ رالف شونمان، زميلي الدراسي السابق في جامعة برنستون، وصديقي السابق أيضاً). واعتقد أننا في حاجة إلى أن نفهم السبب في سقوط العظماء عند تقدمهم في السن في أحابيل من هم أصغر منهم سناً، أو في تحجر آرائهم السياسية لكي تستعصي على التعديل. إنه مشهد محزن، لكن هذه هي الحال مع سارتر. وفيما عدا الجزائر، فإنه لم يتأثر إلى حد يذكر بعدالة قضية العرب، ولا أعرف إذا كان السبب في كليته هو إسرائيل. أم أنه نتيجة برود عاطفي يعود لأسباب ثقافية أو ربما دينية. وكان في ذلك على النقيض من صديقه المعبود جان جينييه، الذي عبّر عن حبه الغريب للفلسطينيين بالإقامة زمناً بينهم ثم كتب «أربع ساعات في صبرا وشاتيلا» و «الأسير العاشق».

مات سارتر بعد سنة على لقائنا القصير المخيب للأمل. وأتذكر حزني الشديد لغيابه.

دموع سارتر(*)

عبد الكبير الخطيبي(**)

كلما كتب سارتر يكتب عنه، وكلما زاد سعينا للإمساك به انفلت، وها هو يحلق مثل طائر ثمل قضي عليه بأن يطير في السماء مثلما حكم على آخرين بأن يحفروا الأرض. إنها إرادة قوة لا تنفك تربك أكثر قرائها انتباهاً. وينتهي الأمر بالصحافة إلى أن تخلط النص نفسه بقيمته التجارية. ذلك أن هناك ما يصح أن نطلق عليه بحق (نمط الإنتاج السارتري) وهو يشغل منذ زمان بعيد فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، غير أن سارتر ـ كما نعلم ـ يتمتع بتواضع يكاد يكون مذنباً. وهو لا ينفك يقدم الاعتذار بأنه سيتقن عمله أو لكونه يضللنا. لذا يمكنه أن يتبنى مقولة (ميشو): «كلا ليس النجاح حليفي. ولماذا يكون كذلك ما دمت أتفوق كيفما كان الحال».

(*) نقلاً عن كتاب الخطيبي، «النقد المزدوج».

(**) المفكر المغربي الذي تعتزم «أوراق فلسفية» تقديم ملف حول أعماله وكتاباته وندعو الباحثين العرب للمشاركة فيه.

ولا يرجع هذا لأن الأمر سينتهي بسارتر إلى أن لا يكتب إلا إرضاءً لذاته ولجمهوره الذي أنا منه، أي كقارىء يصح أن يوصف بالدلال، وإنما لأن كل نص مهما كان صاحبه هو نص لانهائي.

ذلك أن في الإقبال على كتب سارتر ما يبعث على القلق: فكأنما نسعى من وراء هذا إلى أن نحجب الحظ اللعين لهذا الرجل الذي ما فتىء يشكل عاراً بالنسبة لمجتمعه. كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا ـ خلال الستينيات من القرن الماضي ـ وفي قلب «الشانزليزيه»: «أعدموا سارتر»، وذلك لموقفه من القضية الجزائرية. فمن منا لم يكن يحس في أعماقه بتضامنه مع سارتر؟ لقد كنا نحلق معه عندما يحلق ونهيم عندما يهيم، يا لها من لذة! كانت تلك اللحظات الممتازة، التي نستشعر فيها ذبذبة التاريخ في جسمنا، تجعلنا نبذل ما يفوق طاقاتنا. وكم كان الفرح الذي يبعثه فينا هذا الوجد الثوري عظيماً، أما الغرب المرتاح الضمير فقد كان يرتعد خوفاً. وفي هذا الوقت قام رجل بعينه ـ ولم يكن وحده بالطبع ـ لا لكي يعبر عن آلامنا، لأننا لم نكن نخفيها، بل ليعلن تضامنه المطلق معنا، وليبدّل بكلامه الحاسم الصورة الاستعمارية والعنصرية التي كانت فرنسا تضفيها علينا. فهل من حقنا أن ننسى بسرعة هذه الوثبة الثورية؟

صحيح أن سارتر لم يعد عاراً عندما تعلق الأمر بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي. فأصبح من المحافظين إزاء مجتمعه، أما بالنسبة للفلسطينيين فإن عار سارتر جزء من عار عام هو عار الرأي العام الغربي: وهذا ما أكدته واقعة ميونيخ. وها هو سارتر يتحدث الآن عن اليأس الفلسطيني، هو الذي دفعه يأسه السياسي

حتى العجز وعندما أعلن اليسار مساندته للفلسطينيين تملكت سارتر حيرة عظمى.

يفصح سارتر باستعجال عن رأيه فيما يتعلق بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي، وهو يردد دوماً أن موقفه مزدوج (أي أنه يساند إسرائيل والفلسطينيين في الوقت ذاته)، وأنه يعاني من هذه القضية تمزقاً وانزعاجاً شديدين، إنه موقف مزدوج يمكننا أن نعتبره حياداً كاذباً أو تبريراً ـ كما سأبين فيما بعد ـ يسيء إلى فلسفة سارتر ذاتها، تلك الفلسفة التي تقوم ـ كما نعلم ـ على أخلاق مسؤولة قادرة على مجاوزة ذاتها، إن نقدي إذاً، سينصب على نقطة بعينها. وهو لا يعيد النظر في فلسفة سارتر بكاملها، فأنا لن أحذو حذو (مزراحي) الذي يعيد النظر في الماركسية بأجمعها نظراً لموقف ماركس من المسألة اليهودية. وسنرى فيما بعد كيف ينتهي (مزراحي) إلى الهذيان. وهو يدعي إعادة قراءة الفلسفة الغربية كلها بحسب ما إذا كانت تشمل «أثر العداء للصهيونية أم لا؟

إن ما أحاول أن أثبته هنا هو أن سارتر، عندما أصبح محافظاً صار موقفه، في نهاية الأمر موقفاً صهيونياً مشروطاً فوجد نفسه مجبراً ألا يضفي على تمزقه معنى ثورياً حقاً. لذا أصبح يعيش على طريقته رعب الوعي الشقي، وينبغي ألا يحمل كلامي أكثر مما يعنيه، فأنا لا أطلب من سارتر أن ينضم إلى جانب الفلسطينيين، وإنما أرمي فحسب إلى طرح بعض الأسئلة على الفكر السياسي عند سارتر لأفضح بعض تناقضاته، ذلك أن هذا الفكر ينطوي على فجوة ساخرة. إنه ينم عن وعي شقي مثقل

يتذرع الفكر عن طريقه بذريعة الموقف المزدوج. وبالتالي فهو يتيه في اللامعنى. لذا فإن سارتر يذرف الدموع. وبما أنه قلما يبكي كما يعترف في «الكلمات» اللهم إلا حين مشاهدة الميلودراما، فإن صوت بكائه يستوجب منا برودة دم ورباطة جأش، فمن منا لا يكنّ لسارتر المحبة؟ سنحاول أن نعزف من جديد على وتر مغاير. ليست دموع سارتر دموع متصوف. وهذا ما حال بينه وبين فهم ما كتبه باتاي. إنها بالأحرى دموع الوعي الشقي لفكر ممزق تشكل إبادة النازية خلفيته. فلماذا إذاً، هذا الاتهام وبصدد نقطة بعينها؟ ذلك أن سارتر ـ وأنا لا أعرف الحقيقة، كل ما أعرفه هو السعي وراءها ـ يعتنق بصدد هذه المسألة أفكاراً محافظة. إنها أفكار محافظة تجعل من شعب معين مركز العالم. فهو يرى أن وجود إسرائيل معطى تاريخي لا يمكن الطعن فيه وأن المشكل الذي ما زال معلقاً هو وجود اللاجئين الفلسطينيين لا وجود الشعب الفلسطيني: إنه اختلاف أساسي تسعى الصهيونية الوثوقية إلى حجبه وإغفاله. غير أن الصهيونية المشروطة، نظراً لعمائها المتولد عن الشعور بالذنب لا تدركه ولا تفهمه.

ماذا كان موقف سارتر أمام الصراع العربي ـ الإسرائيلي منذ خلق إسرائيل إلى حدود يونيه/ حزيران 1967، مروراً بعبور قناة السويس سنة 1956. ينبغي علينا، عند تحليل الهيمنة الصهيونية أن نأخذ هذه السنة الأخيرة بعين الاعتبار. وذلك لأن الصهيونية اليمينية والصهيونية التي يقال عنها أنها اشتراكية تغفل هذا التاريخ أو تتناساه، هذا الإغفال هو ما يعبر عنه الإسرائيلي (م. بار ـ آون Bar-on) تعبيراً غنائياً انطلاقاً من تأويل جديد للقاء. فقد كتب

«أننا قد التقينا من جديد بعد الأيام الستة مع آرتز إسرائيل. مع فلسطين ما قبل 1948، لقد التقينا مع العرب الذين كنا نلاقيهم بكل سهولة قبل سنة 1948 والذي فقدنا معهم كل صلة بين تلك السنة وسنة 1967، لقد التقينا بهم في مواجهة عسيرة ولكننا أخيراً وجدنا أنفسنا أمامهم وجهاً لوجه. وقد كان هناك لقاء ثالث في مثل هذه الأهمية ذلك هو لقاء الشبيبة الإسرائيلية مع الإسرائيليين بعد 1967. إنه لقاء جديد مع يهوديتنا وهي مسألة أيديولوجية جديدة وسؤال جديد يطرح علينا: لماذا نحن في إسرائيل؟»[1]. حقاً لماذا في إسرائيل؟ فأنا أيضاً أطرح هذا السؤال بالسذاجة نفسها التي يطرحه بها كاتب تلك السطور. ولكن لنعد من جديد إلى سارتر. ولنقل شيئاً عن مقال «صورة وصفية لمناهض اليهود» المنشور سنة 1945 في مجلة «الأزمنة الحديثة»[2]. إن هذا النص يهمنا بقدر ما تفترض الصهيونية مناهضة اليهود. وهو يسمح لنا بأن نحدد ما يزيد من حدة الوعي الشقي في التفكير السياسي لدى سارتر:

فماذا يقول لنا سارتر عن مناهضة اليهود؟ إن هذه المناهضة هي

---

(1) Cf. *Jeunesse et Révolution dans la conscience juive*, PUF, 1972, P. 350.

(2) n° 3 Déc. 1945. Fragment repris dans *Réflexions sur la question juive*. (Gallimard, 1954). Pour la bibliographie de M. Contat et M. Rybalka: *Les Écrits de Sartre*, Gallimard 1970. En ce qui concerne la pensée politique de Sartre cf. Burnier les *existentialistes et la politique*.

قضاء على اليهودي هي أشبه بذلك «فما ترمي إليه وما تعده، هو القضاء عل اليهود»[3]، وهذه عبارة أساسية ينبغي ألا نغفلها. ففي مناهضة اليهود هناك عاطفة حقد وأعني كلاماً وعملاً طقوسياً يقدمان اليهودي للتضحية والفداء. فالأمر الذي يصدره (يهوه) لإبراهيم يجعلنا نشعر برمز الفداء هذا. وقد يقال: إن ذلك لم يكن مترقباً. فأن يختار الإنسان كيهودي معناه أن يكون فدية. إن اليهودي الزائف يضيع عندما يندمج وبهذا يقضي على اختلافه وتمايزه وحريته كي يستعيد كابوس الموت. كيف نخضع إذاً، هذا السم الذي يشتعل في قلب مناهضي اليهود للتحليل السياسي؟ يبذل سارتر كل جهده كي يستخلص كل ما تنطوي عليه ضرورة الموت هذه من معنى. وما من شك في أن «التشتت» اليهودي كان فشلاً تاريخياً خاطبت المجتمعات عن طريقه وبواسطته أشباحها. فليست العنصرية في نهاية الأمر إلا قضاء على الأشباح التي تختلقها الذات نفسها. وربما كانت اليهودية هي الديانة الوحيدة التي أبدت استعداداً قوياً للتضحية والهدم اللامتناهي. وهذا لا يعني أن الاختلاف القائم هو الذي يحث على التضحية ويدفع اليها. إلا أنه تحريض من نوع خاص، وتحد عنيف يوجه إلى المجتمعات إلى حد أن الطقوس السرية تصبح خلطاً وفوضى وتتحقق في عرى استيهام كونيّ. إن البشاعة النازية هي شعور جنائزي بالجريمة ينقلب عن طريقه الوعي الشقي فيُلقى به خارجاً عن ذاته ليأخذ شكل فضيحة معممة. وإنها بشاعة تنطوي على آلام تعجز الذاكرة والجسد الملطخان بالدماء عن أن يتحملاها أو

---

(3) نحيل جميع الاشارات إلى الطبعة المشار اليها في الهامش السابق.

يقهراها، فالجرح ما زال قائماً كتحد يقضي على حرية الإنسان وأخلاقه بشكل دائم.

فكيف عسانا نخفي صورة التدنيس ونحجبه؟ وكيف ننساه؟ باستطاعتنا أن نفهم، والحالة هذه، كيف يرغم هذا التدنيس سارتر على الاعتراف، بعد الإبادة النازية: «ليس من بيننا من ليس مذنباً بل ومجرماً في هذه الظروف، فنحن المسؤولون عن هذا الدم اليهودي الذي أراقه النازيون» (ص 165) وأن يكتب: «لن يتمتع أي فرنسي بالحرية ما دام اليهود لا يتمتعون بكامل حقوقهم. ولن يخلد أي فرنسي إلى الأمن والطمأنينة ما دام يهودي واحد في فرنسا أو خارجها أو في العالم أجمع لا يطمئن على حياته».

ماذا يعني هذا الشعور بالإثم الذي تحول إلى مطلق، بالنسبة للأجيال اللاحقة والمجتمعات التي لم تكن مسؤولة عن الإبادة النازية. إنها ترفض أن تجد تبريرات للصهيونية في الشعور بالذنب وترفض أن تحل مطلقاً محل آخر. غير أن الصهيونية تأبى أن تأخذ الأمر على هذا النحو. هي تذهب أبعد من ذلك فتحول الذنب الدائم إلى ثورة دائمة وكما يقول (إيزنبرغ Eisenberg) بنوع من اللامبالاة، «لقد قيل أن التطور ثورة ليس لها شكل الثورة وأنا أعتقد أن الصهيونية تبدو للكثيرين تطوراً طبيعياً للتاريخ اليهودي، كما تظهر كثورة لا تتخذ شكل الثورة ولكنها تنشد أنشودتها»[4].

غير أنها أنشودة لا يدرك معناها لا الفلسطينيون ولا اليسار الأوروبي: ذلك أن السياسة والجيو ـ سياسية العالمية قد عرفت تطوراً كبيراً منذ الحرب العالمية الثانية. فقد تمكن الصهاينة من

---

(4) راجع هامش.

خلق دولة باستعمار شعب آخر. واختلقوا أمة ليست في النهاية إلا أمة عرقية لا تخلو بالطبع من تناقضات طبقية، فليس هناك ما يجعلنا نشعر بالذنب وما يرغمنا على أن نتخلى عن مواقفنا. ونحن نعلم أشد العلم بأننا على حق وصواب. وأن هذا الوضع الجدي يتطلب تحليلاً ملائماً لا يبرر، بأي حال، تحالف دولة إسرائيل مع الإمبريالية الأميركية التي هي ضرورية لاستمرارها. وهذا التحالف يرمي ببعض اليساريين الصهاينة في يأس مطلق. وما زالت صيحة (كلود لانزمان C. Lanzmann) عالقة بذاكرتنا: «هل سيرغموننا أن نهتف: عاش جونسون؟» يستطيع السيد (لانزمان) إذاً، أن ينضم إلى مجرمي الحرب الأميركية في الفيتنام دون تردد. وعلى كل حال فهو على أتم استعداد لأن يعيش وعيه الشقي.

وما يهمنا هو أن الدعاية الصهيونية تعمل على إحياء ذكرى الخوف من إبادة الشعب اليهودي لكي تُشعر الغرب بالذنب وتقضي على كل ما من شأنه أن يعوق مشاريعها التوسعية. وإلا فكيف نفهم ما كتبته (سيمون دوبوفوار): «إنني لا أستطيع أن أضم صوتي إلى هذا الحل الذي اقترحه القادة الفلسطينيون والذي ليس بالفعل إلا قضاء على إسرائيل»؛ وهي تضيف هذا التعليق في الهامش: «أقول: «بالفعل» لأن الدعاية الفلسطينية التي يستعملها اليسار الفرنسي تخفي هذا المرمى تحت عبارات ملفقة»[5]. إننا لا نستطيع فهم هذه المحاكمة التي تقوم بها (دوبوفوار) لنوايا

---

(5) Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Gallimard 1972, p. 449.

الفلسطينيين إلا إذا أخذنا في اعتبارنا كون الإبادة النازية ما زالت تتهددها، وكون هذا التهديد قضى على يقظة هذه الكاتبة التي طالما برهنت على ذكائها، وفي الواقع أن الوضع السياسي لا يسمح بالقضاء على إسرائيل. فعلى الصهاينة أن يطمئنوا، وما أخاف عليه الآن هو القضاء على الشعب الفلسطيني. لذا فإنني لن أحاكم بدوري نوايا سارتر ولا (دوبوفوار). وذلك لأن هذه «أصبحت تهذي» ومن جهة أخرى، فإن قسماً من اليسار لا يدرك أن المشكل المطروح ليس مشكل اللاجئين الفلسطينيين ولكن مشكل الشعب الفلسطيني، الذي لا يسعى إلى اقتسام مصيره مع إخوانه الأعداء.

إن الخوف من التضحية والتقتيل يتهدد الوعي العربي، واليقظة التي عودنا سارتر عليها تذهب ضحية هذا الوهم، وسأثبت فيما بعد كيف سيفسد هذا العماء جدل سارتر بالرغم من أن سارتر ـ على العكس من ذلك ـ فيلسوف مجادل.

غير أنه علينا أن نقتصر في انتقادنا على كتاب «تأملات حول المسألة اليهودية» لأنني سأكتفي هنا بمجرد التلميح، ولأن هذا النص حول مناهضة اليهود لا يمكن أن يكون وسيلة لدعاية صهيونية معممة، بل أن باستطاعتنا أن نفهم بعض عبارات سارتر في هذا الكتاب كما لو كانت ضد الصهيونية مثل قوله: «إذا لم يكن لليهودي وجود فعلي فإن مناهضة اليهود ستبتدعه». إن الصهيونية تعتبر مثل هذه العبارة خيانة وتنكراً للذاتية اليهودية الخالدة، إن اليهودي موجود في ذاته وبذاته ـ كما تقول الصهيونية ـ وله تاريخه وديانته وهو يرتبط مع آخرين بمجموعة من

المصالح. فإذا ما نظرنا إلى عبارة سارتر في حرفيتها وأعني في شكلها المضحك، فإنها لا ترضي الصهيونية، لو أنني اتخذت النهج نفسه لوضعت الأسئلة التالية: إذا لم يكن لدولة إسرائيل وجود فإن الإمبريالية ستبتدعها، وإذا لم يكن شعب فلسطين موجوداً فإن الصهيونية ستختلقه فلن يوافقني أحد، بل إن الكل سيقوم ضدي.

وفي الواقع، أن نص سارتر هذا، يمكن أن يقرأ قراءة صهيونية أو قراءة مناهضة لها، بل أنه يمكن أن يقرأ قراءة مغايرة، ولكن ماذا نعني بالقراءة المناهضة للصهيونية. إننا نعرف ماذا سيكون رد الفعل: سيقال لنا: إن النزعة المناهضة للصهيونية تخفي دوماً نفحة مناهضة لليهود وأعني أنها تخفي من ورائها القضاء على دولة إسرائيل وبالتالي تقتيل اليهودي، أما نحن فنرمي إلى تفكيك مفهومات الوعي الشقي وتحويلها، لا أن ننطلق من إعجاب معين باللعنة، وأن نفضح كلما اقتضى الأمر، الخطاب المغلوط المتعلق بالخطيئة والخطأ. إنها استراتيجية مادية النزعة لا بد من أن تدخل ضمن الصراع الطبقي فكل خطاب هو، بمعنى قوي، عنف طبقي لا يقف عند الإعجاب بالمكان المقدس الذي تنبعث منه مفهومات الوعي الشقي، إنها متعة لا متناهية بالحقيقة، ولكنها داخلة ضمن التنظيم الثوري، فوي خضم الصراع بين الشعوب والطبقات الاجتماعية. ولا يعني هذا أننا ننظر إلى الأمور من فوق حيث ترغمنا الريح القارسة للحقيقة المذنبة أن ننزل ونتقيأ (نتلفظ) خطابنا، إلى معتنقي هذه الحقيقة المذنبة توجه (باتاي) بالكلام: «إذا تحول الشعور بالإجرام على هذا النحو فإنه يعبر عن نفسه عن طريق حذلقات مثالية كريهة يفسح المجال للعماء الطوباوي

المبتذل»[6]. ذلك أن هناك شعباً يستولي على شعب آخر ويستعمره. وقد اقتضت ضرورة تاريخية أن نساند الفلسطينيين دون تحفظ وأن ينضم سارتر ـ الذي عودنا التيقظ وحدة الذكاء ـ إلى جانب الصهاينة دون أن يتحرر من وهم صارخ: وهو أنه على صواب وأن الحق معه وأعني أنه إلى جانب الخصمين معاً، أليست الحقيقة ذاتها عنفاً مفرطاً يهتز فيه الوعي الشقي ويتخلخل دون أن يجد تبريراً؟ علينا أن نحلل موقف سارتر المزدوج داخل حركة الوعي الشقي هذه. وقد يعترض عليّ بالقول: من الطبيعي أن يستعمل عربي يكتب عن العرب جميع الوسائل التي في متناول يده؟ بيد أن السؤال الذي يشدني يوضع بالضبط بعيداً عن هذا الطرح الساذج. إن السؤال يطرح بلغة السيطرة لا بلغة الصراع بين اليهود والعرب ما دام الذين يسهمون في تقتيل الفلسطينيين ليست الإمبريالية الغربية والدولة الإسرائيلية وحدهما وإنما بعض الطبقات العربية الحاكمة كذلك.

لقد كانت التأملات حول المسألة اليهودية تحليلاً موفقاً ضد الفوضى النازية لا محيد عنه، أما الآن وقد أصبحنا أمام شعب يقهر شعباً آخر وأمام دولة قائمة بأيديولوجيتها الشوفينية المسيطرة، فلم يعد لهذا التحليل من مبرر.

خلال شهر أيار من سنة 1948 اتخذ سارتر موقفاً في صالح إقامة دولة إسرائيل. وفي الشهر نفسه، طالب بإنشاء «دولة فلسطينية مستقلة، حرة ومسالمة»[7]. في هذا الوقت لم يكن

---

(6) *Œuvres Complètes II*, Gallimard, 1970, p. 95.

(7) Cité par M. Contat et M. Rybalka, *op. cit.* pp. 191-2.

الحديث عن إسرائيل، وعن فلسطين. كانت الصهيونية محتارة في الإسم الذي ستتبناه فالإسم إما أن يمنحه الله أو يورث عن الأسرة، وعندما فضلت الصهيونية اسم إسرائيل، قامت بنوع من الاختزال ورسمت بعض الحدود: فحيث يلمع اسم إسرائيل لا مكان لإسماعيل. إن ما يهم في هذا النص، هو أن سارتر كان يدافع آنئذٍ عن السلم الصهيوني. لكن السلم المسيطر مثل الإبرة التي تكسو الناس وتظل هي نفسها عارية. لقد حادت الصهيونية بسارتر عن الطريق وجرته نحو سلمها الذي يمتزج بالشعور بالإثم والوعي الشقي، وقد كان سارتر، شأنه في هذا شأن الرأي العام الغربي آنئذ يعميه الضلال واليأس: كان الغرب يريد أن يدفن جثته وينسى رعب النازية، وكان على الشعب الفلسطيني أن يؤدي ثمن هذا القرار الفظيع.

يخلص سارتر إلى القول في النص ذاته: «لا تسأل قط لمن يدق الجرس: إنه يدق من أجلك». وفعلاً يا سارتر لمن يدق الجرس الآن؟ لمن؟.

من هذه الذات المذنبة؟ إن الجواب عن هذا السؤال سيكون حاسماً: من المجرم؟ هل باستطاعة سارتر أن يجيب دون ارتباك؟ هل باستطاعته أن يتوجه بالتهمة إلى دولة إسرائيل دون أن يذرف الدموع مثل طفل كبير؟ إلا أننا نعلم منذ نيتشه[8] الذي عجز سارتر عن أن يتبنى آراءه (وهذا أمر مسوغ وإلا انهارت الأخلاق

---

(8) Cf. Principalement *La Généalogie de la morale*, également G. Deleuze, «Du Ressentiment à la mauvaise conscience», en *Nretzsche et la Philosophie*, PUF, 1962.

السارترية)، إن الوعي الشقي أو كما يقول نيتشه: «إن الحقد والوعي الزائف يتمفصلان مع شعور فريد بالدين إنه إنسان الحقد عندما يتخلى عن قوته الفعالة»، يلقي على الآخر مسؤولية الخطأ (الوعي اليهودي) في حين أن إنسان الوعي الزائف يكبت هذه القوة الفعالة ويقهرها. إنه يضمرها في نفسه وضد نفسه فيحولها إلى شعور بالذنب (وهذا هو الوعي المسيحي)! فمن المذنب إذاً، إن الوعي الشقي الغربي الذي يتفاقم إلى درجة الاحساس بالفظاعة النازية يشعر بأنه مدين لآلام اليهود وعذابهم، إنه صراع عنيف بين أنواع من الأخلاق: ولا يعني هذا أن القضية العربية ـ الإسرائيلية ترتد إلى نزاع ديني، كل ما في الأمر هو أن أيديولوجيات العالم الغربي والإسلامي ومواقفهما تردد صدى اللغة الإبراهيمية (ومفهومات الخطيئة والذنب). ولكن أليس الجدل ذاته ـ سواء بالمعنى السارتري أم لا ـ وهماً من أوهام الوعي الشقي وسيكون من الغريب أن نخلص إلى تمزق للوجود كهذا، وأن ننتهي إلى اعتبار الجدل صورة عن الإنسان الشقي (أو صورة مريضة عن الإنسان كما يقول نيتشه) وصورة عن إله أضعفته شفافيتنا؟ وعلى العكس من ذلك فهل يمكن أن تقوم أخلاق عن الأخلاق، أخلاق من الدرجة الثانية تتجاوز مفهوماتنا عن الخطيئة والذنب؟

سيجيبنا سارتر: أن المذنب هو نحن، هو أنا، ولكن من نحن، من نحن فيما وراء الخطيئة والذنب؟ علينا أن نضبط عيوب الأخلاق السارترية في هذه الحركة ذاتها. وما دام هو ملحاحاً متشدداً فعلينا أن نتشدد معه ونطلب منه يقظة أكبر وشعوراً حاداً بالإثم.

سبق أن ألمحت إلى نظرية نيتشه حول الدين، وفعلاً، فإن

الغرب مدين لإسرائيل وليس هذا الدين مجرد دين مالي أو اقتصادي، ولكنه دين لا محدود لأنه رعب مستطر وخطيئة لا تغتفر، وإلا فلن نفهم لماذا تسمح دولة إسرائيل لنفسها بالقيام بأعمال لا مبرر لها إزاء العرب. لماذا وباسم أي شيء ينبغي على الفلسطينيين بالذات أن يسددوا هذا الدين؟ هل أن دولة إسرائيل إذاً، ليست إلا شكلاً من أشكال التعويض الآثم وعلامة على عقاب أبدي؟ سيكون هذا استمراراً عجيباً: إنه استمرار لصورة المسيح الطيب الآثم الذي خذل شعب اليهود وإلههم؟

في الأخلاق السياسية كما هو الشأن في أي أخلاق، أن السيد هو الذي يضع القيم ويبين الحق ويعين الصواب. لقد فرض الغرب على العرب نفسه فنقل إليهم شعوره بالإثم، كما فرض عليهم الاستغلال الاستعماري فاختار فلسطين كي تلهيه عن حماقته، ولكن ما أهمية هذه الجرائم التي قام بها الغرب؟ وما أهمية قوته؟ إن التحرير الفعلي للفلسطينيين لا يمكن أن يتم إلا بعيداً عن الحقد والكراهية، ذلك لأنه إن كان «العقاب وسيلة جيدة لخلق الذاكرة» كما يقول نيتشه، فلسنا في حاجة إلى هذه الذاكرة المريضة، إنني لم أقتل قط أي يهودي.

إن العقاب والرعب هما بالأحرى دعامتا الاستراتيجية الصهيونية، وبما أن الرعب يخلق الرعب فهو حاجة تجيء كرد فعل ويمكن أن تصبح ثورية، وحينئذ يولد فلسطيني جديد. إنه إنسان مقتدر لا يهاب الموت ولا القانون الدولة وما يقوم عليه من أخلاق النفاق، إن إنسان أيلول الأسود بعيد عن الحقد، لأنه بين الموت والحياة. إن هذا الإنسان حر حرية لا متناهية: والمستحيل الذي ينشده وسيلة لتفجير التاريخ وفلسطين هي قصيدته الممزقة

ومرمى انفصامه. قد يقال: (وهذا ما يقوله سارتر بالفعل): إن هذا هو اليأس بعينه، ولكن لو أن هذا الإنسان قد خلد بالفعل إلى اليأس لكان قد استسلم كما تسمح له بذلك أخلاقه التقليدية. إن أيلول الأسود حركة تراهن بكل ما لديها (إنه عنف لا عنف بعده!). واستراتيجيتها تقوم بعيداً عن الأخلاق العدمية. إن هذه الحرية التي لا ترحم هي التي تجعل من هذا الإنسان، من الإنسان، حيواناً لا يمكن إصلاحه: ذلك هو نموذج الرجل الثوري. إنه شيء يسمو على الإنسان كما يقول نيتشه.

لذا فإن النجاح الفائق لحركة أيلول الأسود قادر على أن يكشف عن نفاق الغرب، ويفضح الأخلاق الضالة عند سارتر فهو عندما يعمم العنف الثوري ويعطيه بعداً دولياً، يفضح في الوقت ذاته سيناريو العقاب الذي يسمى ثأرا، ونحن نعلم أن إسرائيل قد أعدت سيناريو محكماً معتمدة في ذلك على مكر قسم من الصحافة الغربية، فهذه الصحافة تعمل كل ما في وسعها لإدانة الكفاح المسلح للفلسطينيين (إنهم يقومون بأعمال الرعب كما يقول سارتر) عاملة في الوقت نفسه على تهيئة الرأي العام لينتظر من الجانب الإسرائيلي الأخذ بالثأر؛ فالفلسطينيون يقومون بأعمال الرعب، والإسرائيليون يأخذون بالثأر، والصحافة تهيىء الميدان. بيد أن السيناريو لا يخفى على أحد وبطبيعة الحال فإن إسرائيل تقوم برد الفعل المتوقع، تماماً كما هو الأمر في أفلام رعاة البقر؛ وبما أن الجواب يكون منتظراً، فإنه يرضي الجميع، ما دام الكل يكون قد قام بواجبه على أحسن ما يرام، واجبه النذل في أن يستعرض قدرته على السيطرة وعلى ممارسة النفاق الغارق في الخطيئة والإثم، أما سارتر فهو غارق في الازدواجية، يقول: «من

حق الفلسطينيين في الظروف الراهنة، أن يقوموا بأعمال العنف... وينبغي على الإسرائيليين أن يدافعوا عن أنفسهم ضد هذه الأعمال». إنهما نوعان من أعمال العنف، إنهما مطلقان؟ فمن ذا الذي سيفصل في الأمر؟ إن التسوية بين عنفين وإثبات التكافؤ بينهما لا بد من أن يؤدي ـ مثلما هو الحال بالنسبة لسارتر ـ إلى جدل عدمي لا يفاضل بين عنف وآخر.

إذا كان سارتر لا يرى ضرورة القضاء على دولة إسرائيل فليستخلص النتائج التي تتمخض عن ذلك بالنسبة لأخلاقه وجدله. فإما أن يشعر بالذنب إزاء إسرائيل، وفي هذه الحال أستطيع أن أفهم ما يقوله كخصم، وإما أنه يحاول أن يتجاوز وعيه الشقي، وفي هذه الحال، لا تستقيم الأخلاق السارترية إلا مع نيشته بتجاوز الوعي الشقي مهما كان ثمن ذلك. وهذا التردد بين أما... وإما، دليل على أنني أخاطب شبحاً مفرط العاطفية فلنواصل الحديث.

ازدواجية وتمزق، وشعور بالذنب عميق، كل هذا يغذي عند سارتر جدلاً ضالاً عاجزاً عن أن يهتدي إلى الحل الصحيح ويخرج من المأزق، وفيما يتعلق بما يقوله حول القضية العربية ـ الإسرائيلية[9] على الخصوص، فإن كلامه يضيع في المتاهات ويظل يدور حل الشعور بالإثم في تكرار لا نهائي. وربما لهذا السبب لن يغير سارتر من رأيه لأن الإنسان عندما يضيع في المتاهات، يصطنع، مثل (إيكار)، أجنحة من شمع وتحرقه

(9) Cf. Dans Situations VIII, la partie intitulée Israël-Le monde arabe Gallimard 1972.

الشمس وتفقده بصره. أما براءة سارتر فمن ذا الذي حاول أن يبرزها ويكشف عنها؟ فإذا كان سارتر حقاً بريئاً فمن شأن ذلك على الأقل أن يؤثر فينا، وقد سبق أن تساءلت من منّا لا يكن المحبة لسارتر؟ وإن في هذا الحب الميلودرامي ما يحرك أقصى القلوب، خصوصاً أن سارتر ذاته ينبهنا بحسن نيته المعهودة، «إننا لم نفكر بما فيه الكفاية»[10]. إنها وضعية غريبة تجعلنا متأثرين أمام فكر متعب أي أمام هروب وشرود. لذا ينبغي علينا أن نسير معه بكل انفعال لأن سارتر يرغم نفسه على الصدق فيكشف عن حيرته بكل براءة. ها هو ذا كوعي كئيب يتحرق من شدة الفراغ القاتل. وإذا كان الجدل السارتري يعتبر نفسه تمزقاً للوجود والفكر الذي ينكشف لنفسه من خلال التركيبات الدقيقة سيكون من العسير علينا أن نفهم كيف يوفق سارتر بينه وبين التاريخ المؤلم للفلسطينيين وبين «مأساته الشخصية» في الوقت ذاته، اللهم إلا في الصمت أو يأس الوعي الشقي. غير أن الصمت يعني، في الأخلاق السارترية الخجل والمشاركة في الجريمة. أو أنه كما يقول نيتشه، يريح المعدة، خصوصاً معدة المثقف الذي يعتاد مضغ كل شيء؛ ثم أن اليأس، اليأس المطلق، من حيث هو طريق متجهة نحو المستحيل، لا يبدو أن سارتر يوليه كبير عناية. وهذا هو مصدر المواجهة التي كانت بينه وبين (باتاي). إن سارتر يشعر أنه مرغم على الكلام كي يقول لنا: إن فكره عاجز عن أن يسكن الكلام أو على الأصح فإنه يسكت تارة فيما يتعلق ببعض النقاط المهمة في تلك المواجهة. وتارة أخرى يغلف كلامه ويتقنع

(10) مجلة Les Temps Modernes الملف السابق الذكر.

وراء التمزق. فحينما يتعلق الأمر بهيمنة الدولة الإسرائيلية، يربك سارتر نفسه في تصريحاته كي لا يتوجه بالتهمة إلى إسرائيل: «أنا لا أجزم هنا إن إسرائيل إمبريالية أو أنها من «إبداع الامبريالية»... إنني لا أقول شيئاً من هذا القبيل، كل ما أقوله هو أن العرب يتهمون إسرائيل بذلك، وأن الأحداث في بعض الحالات، كما هو الشأن في 1956، تؤكد ما يذهبون إليه»[11]. إنها حسن النية التي تتحول إلى جدل مغلوط، فسارتر يمتنع أن يوجه التهمة إلى إسرائيل إلا عن طريق اللف والدوران. وهو يقتصر على إدارة تهم هؤلاء وأولئك؛ غير أن التحليل السياسي، حتى في لعبة التستر التي يمارسها سارتر هنا، ينمحي بفعل الخوف من الإبادة والتضحية. «إننا لن نذهب بالفطنة إلى حد الموافقة على حرب الإبادة، فحينما نتكلم على دولة إسرائيل، فإن الأمر يتعلق دوماً بحرب إبادة»[12]. أما الشعب الفلسطيني فهو يتمتع بالحظ اللعين في تصفية الحساب لا في الإبادة، إنه مجرد اختلاف لفظي باستطاعته أن يكشف وحده عن كلام الوعي الشقي. لا ينفك سارتر يرجع إلى فكرة التهديد الدائم شأنه في هذا شأن الدعاية الصهيونية، فهو يكتب بطريقة أكثر وهماً: «إن وقف النار بين الطرفين، معناه أننا نحل المشكل تاركين مليونين من البشر في أيدي ثمانين مليوناً»[13]. وما من شك في أن هؤلاء الثمانين من العرب سيأكلون أولئك، على كل حال فإن هذه

---

(11) نفس المرجع.

(12) نفسه.

(13) Situations VIII, pp. 337-338,

العبارة خاطئة خطأ مزدوجاً، لأن سارتر يقارن بين قوتين متمايزتين: القوة البشرية (السكان) والقوة العسكرية، وأنى لهذه المقارنة أن تستقيم إلا بتبرير الإمبريالية؟ وبالفعل، فإن التفوق العسكري لإسرائيل أمر لا جدال فيه، حقاً إنه ليس تفوقاً نهائياً، غير أن ما يبدو أكيداً هو تحالفه «العميق» مع القوة الأميركية، ثم أن سارتر يوهمنا في هذه العبارة أن العرب يريدون إبادة الشعب الإسرائيلي، وإن كنت أقلب هنا الجدل السارتري، فإنني أستطيع أن أؤكد أنني لا أزعم أن باستطاعة سارتر أن يذهب إلى هذا الحد. أو على الأصح فأنا لا أدعي شيئاً من هذا. غير أن تصريحاته لن تؤدي إلى هذا الخلط فتذكرنا ببعض العناصر التي ترددها الدعاية الصهيونية. يعلم سارتر أحسن العلم أن الدعاية تزيد من حدة الفوضى وأنها كما يقول مثل فرنسي معروف، كالبرغوث الذي يولد في الصباح كي يصير جدة بعد الظهيرة. لندع جانباً روح الهزل: فسارتر كائن ممزق مقسم، وهو يشعر بانفصام ينعته بأنه دائم لا يمكن أن يزول، ويحس بأن شيئاً دفيناً يحول بينه وبين الكلام والعمل. إن سارتر، إذ يمتنع عن وضع سلم مشخص للقيم والاستراتيجيات، يحكم على نفسه بسلبية عاجزة، وسلوك غير منسجم مع ذاته، «وحينئذ ـ كما يقول ـ ستكون ظالماً مهما فعلت»[14]، وأن «النزاع العربي ـ الإسرائيلي، لا ينطوي على حق لا في هذا الجانب ولا في ذاك، وعلينا أن نفهم جيداً هؤلاء وأولئك»[15]؛ فأي عدالة هي؟ وأي حق وبأي

---

(14) نفسه ص 353.

(15) Situations VIII, p. 347.

أخلاق يتعلق الأمر؟ ومن المذنب الآثم؟ إن سارتر عاجز عن الجواب. وهو كما يقول الشاعر (ميثو) «يراهن بقرة، كي يربح ثوراً فيفقد جملاً». ما أحسن أن تكون الحقيقة أو الأخلاق جملاً، ثم أن سارتر يظل متأرجحاً بين الحدود، بين إسرائيل والعرب ليسجل الضربات؛ غير أن جدله يتلقى ردود الفعل لكنه لا يريد ولا يستطيع أن يتغير فيتغذى على رعب العقاب. ها نحن نرى إذاً، أن إسرائيل والعرب ينتهيان معاً بأن يخيبا ظن سارتر، إنهما لا يتبعان أخلاقه التي تقول بأن المستغلين المقهورين لا ينبغي أن يتقاتلا. والحال إنهما يتقاتلان، وليس بالسلاح نفسه. يتخذ سارتر موقف إله المسيح (اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الإثم) هذا في حين أن الأميركيين يعلمون أن الحرب لا تخضع لهاته الطيبوبة. فأي عدالة هي؟ إن إسرائيل فرضها الغرب على الفلسطينيين. وإن الغرب هو الذي شاء أن تتم الأمور على هذه الحال، فغض الطرف عن مشروعية عمله، بيد أن المشروعية ذاتها هي أيضاً عنف يدبره السيد ويحدده. وقد يرد علينا: ليكن الأمر كذلك، وليتصرف كل حسب قدرته، فليس في وسعنا، على أي حال، أن نطلب من إسرائيل ألا تقوم برد الفعل، ومن الغرب ألا يستعمل قوته... ومن الفلسطينيين ألا يدافعوا عن أنفسهم. وهذا بالضبط ما يقوله سارتر. غير أن هذا الجدل العدمي هو مجرد كذب. وما إحساس سارتر بالتناقض الممزق إلا ذريعة يتذرع بها. حتى أن باستطاعتنا أن نضم هذه الأقوال وهذه الأفعال لنكوّن منها أخلاقاً خاصة هي أخلاق التمزق والتناقض الذي لا يتجاوز. تلك هي ذريعة الوعي الشقي. ينبهنا (ج. باتاي): «إلى أن قيمة الأخلاق تقاس بقدرتها على أن ترمي بنا في المعمعة»... بيد أن

هذه الأوامر القطعية التي تسمى هنا عدالة وحقيقة وأشياء من هذا القبيل، هي كما نعلم اليوم مجرد ملاذ للتخلص من الشقاء، من الإحساس بالشقاء المظلم الذي يسكننا ويحجب عنا أنفسنا ويدنسنا برائحة الخطيئة والإثم ولا يمكن للمرء أن يمج هذه الأخلاق إلا إذا أدرك كل هذا وأحس به.

بأي حقيقة يتعلق الأمر بأي حقيقة يا سارتر؟ أهي الحقيقة التاريخية؟ وكما سنرى فيما بعد فإن سارتر يغلف السؤال ويدعي البراءة. وهذه البراءة هي التي تنقذه من سم الموت. وبكل أسف، فلشد ما أخذ سارتر مأخذ الجد. الجد المبالغ فيه، وكصنم معبود، يشير هو إلى شخصه كنجم سينمائي[16]. حقاً إننا بالغنا في اتخاذه مأخذ الجد، وبالرغم من هذا فقد أصبحت أخلاقه الآن مشبوهة. وغدت أخلاقاً إرادية شديدة القرب من كابوس النازية. ها هو سارتر إذاً، بريء ضال. لأنه لا يحب نفسه، وعندما لا يحب المرء نفسه فإنه لا يحب الآخرين. أليس كذلك؟ ها هو إذاً، بريء يهزه الضمير المسيحي الذي ينعكس عليه بالرغم منه. ها هو إذاً بريء. بريء من نفسه ومن أخلاقه. من هو مجرم هو أيضاً بريء، ما دام سارتر إلى جانب المظلومين الفقراء المنبوذين، مثله مثل المسيح، وما مآل هؤلاء الثوريين اليتامى الذين يسمون بالفلسطينيين؟ وما العدالة التي ستعدل بينهم؟ لنواصل الحديث.

بصفة عامة تخضع تصريحات سارتر للغة مزدوجة وأخلاق عكرة. فهو يمزج بين مستويين مختلفين: بين أخلاق سياسية تريد

---

(16) Interview le Point n°. 21. 12 fevrier 1973.

أن تكون ماركسية، قائمة على التحليل الطبقي. وأخلاق غنائية تتغنى بالشقاء وترتبط أساساً بالوعي الشقي! ذاك هو في نظري التناقض الصارخ الذي يطبع تصريحاته، فهو يقول: «أجدني ممزقاً بين صداقتين وإخلاصين متنافرين... إننا نجد أنفسنا اليوم، والعالم العربي يتقاتل مع إسرائيل، ممزقين، منقسمين على ذواتنا، وإننا نحيا هذا الانفصال كما لو كان مأساتنا الشخصية»[17]. كما يقول: «إنني مع المعسكرين»[18]. وأين عساك تتنزهين يا أيتها الصداقة المؤلمة؟ أتقدرين أن تتحرقي حباً على هذا النحو؟ وكيف لا تضجرين من الصديقين المتنافرين؟ يا أيها المتحمسون للصداقات المزدوجة والأخلاق العكرة، بأي وقاحة أستطيع أن أتحدث عن براءتكم الضالة؟ وعند هذه النقطة يباغتني دم بارد فيجمد يديّ ويمنعني عن الكتابة».

بما أن أخلاق سارتر تنفي عن الفعل العنيف كل غائية فهي تتحول إلى نوع من المهادنة. ولكن ما هي؟ أهي مهادنة العادلين الوسطاء؟ أم هي مهادنة الذات لنفسها وتمزقها؛ لا شك في ذلك. وبالفعل، فإن سارتر من جراء ما يريد أن يفهم (والتأويل هو أيضاً لانهائي مثله مثل كل أخلاق آثمة) في مهادنة ودون أن يتخذ موقفاً حاسماً، فإنه سرعان ما ينجذب نحو جانب الدعاية الصهيونية. بل أنه يتمكن في الوقت ذاته من أن يفهم الاستعمار الصهيوني والاستعمار الخالص. فمن الغريب والمضحك أن نسمع مثل هذه العبارة «لقد كانت الصهيونية مفهوماً تقدمياً في وقت كان

---

(17) New Look Mai 1966.

(18) Situations VIII, p. 335.

فيه الجميع استعمارياً . . . إنها كانت تقدمية في جو كان يبدو من الطبيعي التسلط على قطعة من الأرض (هكذا) واحتلال بلد كبير ضعيف النمو. فكان من الطبيعي إذاً، أن يحدث ما حدث، غير أن المأساة كانت هي يقظة الوعي العربي»[19]. لقد كان الاستعمار أمراً طبيعياً وليست تصفية الاستعمار بأقل من ذلك.

لا يمكننا أن نمارس جدلاً أحسن من هذا. وسيكون الجدل التقدمي ـ التراجعي الذي يتحدث عنه كتاب «نقد العقل الجدلي» تتويجاً لهذا. فإذا غامرتم بأن تردوا على سارتر: صحيح أن الصهيونية كانت استعماراً فسيرد عليكم هذا صحيح. إنها كانت استعمارية، أما الآن فهي لم تعد كذلك بل إنها ليست حتى إمبريالية. إنها ليست شيئاً من هذا. بل أنه سيجيبكم صراحة: إن الصهيونية قد ماتت. فلنهتف مع سارتر جميعاً: لتسقط الصهيونية وليحيا اليسار الصهيوني.

«أما في ما يتعلق بالفلسطينيين فلست أعلم منذ متى كانوا هنا»[20] إن هذه العبارة لا تسعفني في شيء: وبإمكان سارتر أن يرجع، مثل الجميع، إلى المؤلفات الغزيرة التي كتبت حول هذا الموضوع، والتي تشكل عبئاً ثقيلاً على إسرائيل. لنواصل الحديث يقول لنا سارتر: «على الإسرائيليين أن يمكثوا في مكانهم. أما الفلسطينيون فمن حقهم أن يعودوا إلى ديارهم». وحسب المبدأ البسيط نفسه الذي يحبذ الاستقرار فإن الغرب أيضاً ينبغي أن يمكث في دياره، وفي إمكاننا أن نفعل ما شئنا في هذه الوضعية

---

(19) Situations VIII, p. 369.

(20) *Op. cit.* p. 341.

الجالسة، فربما كان في استطاعتنا أن نطير ونحن جالسون، من يدري!؟ غير أن كل هذه الأمور شديدة التعقيد. وما من شك في أن سارتر قد رأى بأم عينيه السيطرة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني وهو يسمي هذا «نوعاً من التمييز» ألم يكن الاستعمار شيئاً آخر غير هذه التورية البلاغية، وينتهي سارتر بأن يتخذ في كلامه صورة الراوي: وهو يحكي: «أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أدري منذ متى كانوا هنا، غير أنني ذهبت للقياهم في غزة وهم في معظمهم صغار السن، قد أبعدوا بالفعل عن بلدهم. وهم يعيشون الآن في أحياء مدن القصدير... وكل هذه الأمور شديدة التعقيد...»[21].

هذه هي حكايته عن الفلسطينيين. أما عن الإسرائيليين فهو يروي «أما سيادة إسرائيل بالنسبة لي فتتمثل في هذا الأمر: أن معظم اليهود الإسرائيليين وسنهم تفوق الأربعين، مقيمون في إسرائيل منذ بداية القرن (القرن العشرين) أو أقل، وهم لم يستغلوا هذه الأرض بأن استعمروها... وإذا كان من استغلال فهو رأسمالي وليس استعمارياً... إن هؤلاء أقاموا هنا وتكاثروا بل أن فيهم من هو حفيد»[22]. إن هذه الحكاية التي يرويها سارتر تشبه قصة ألف ليلة وليلة والتي تظهر فيها كل شخصية جديدة فتجلس لتنصت إلى نهاية القصة. إن الأسطورة حكاية لا متناهية، ومن الأكيد أن باستطاعة سارتر أن يواصل حكايته دون نهاية.

وهو يضيف: ليست إسرائيل دولة مستعمرة بل أنها بلد

---

(21) *Op. cit.* p. 341.

(22) *Ibid*, p. 341.

رأسمالي، غير أن هذه المقابلة لا جدوى منها ما دام أحد الطرفين لا يقصي الآخر بالضرورة، ثم أنه من اللازم أن نقيم الجدل على أسس نظرية متينة. أما وقد كان كلامه مجرد دعاية للصهيونية فهو بعيد عن كل تحليل. وعلى كل حال فمهما كانت وجهة النظر التي ننظر من خلالها إلى تصريحات سارتر حول القضية العربية ـ الإسرائيلية فإننا لا بد من أن نقضي عليها. لذا فليس علينا أن نطيل في الرد عليه، ولنستخلص النتائج.

هناك مستوى أخلاقي يتمزق عنده وجودنا في تساؤل مؤلم، وهو مستوى لا يتطلب جواباً واحداً، إذ إن كل جواب يرجعنا إلى ظلمات وجودنا. وهذا الحد الذي يوضع عنده ذلك التساؤل حد متفجر، يبذل سارتر، في كتابه حول القديس جينيه (Genet) كل ما في وسعه للخروج من الوعي الشقي. وأنا أشير هنا للكيفية التي يتحدث بها عن الخير والشر فيهزأ منهما. ونحن نعلم أن الوعي الشقي ضلال للوجود بحيث ينظر إلى ذاته على أنه منفصم مجروح متناقض. وسيلته في ذلك التكفير واتخاذ القدوة ـ وهذا ما يدعى أخلاقاً ـ ورعب التفاني في عبادة اللّه، وفي مطلق كثيف. إنها كثافة قارسة البرودة ترغم الشقي على أن يحفر قبره ـ أخلاقه ـ وهو يشم رائحة الدفن الكريهة، فالوعي الشقي يقول: إن الموت قد أعطي لي كخطيئة وأحياناً كرحمة، وهذا يعني الشيء نفسه.

إن الشعور بالإثم هو ما يمس الإنسان في إلهه أو فيما يقوم مقامه وأعني التاريخ والجدل. وهو يحدث فيه انفصاماً لانهائياً. ويكون الخير والشر هنا أكثر النقائض مبالغة وغلظة وشناعة، يقول سارتر: «إن الشر هو الآخر، إنه آخر الوجود، آخر الخير وآخر

الذات»[23]. وهو يعلم في الوقت ذاته، أن ضلال الوعي الشقي يزداد كلما أخفى عن نفسه تناقض الخير والشر. وعند هذا الحد تواجهنا صعوبة شديدة، كيف يمكن أن نحيا التاريخ بعيداً عن شقاء الوعي؟ وهل بإمكاننا ذلك؟ عندما يقول سارتر بأن إسرائيل ليست مذنبة (أو عندما أتهم أنا إسرائيل) فنحن لا نخرج عن الأخلاق، ونقف إلى جانب الخير.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن سارتر يحجب الحركة السلبية: فهو إذ يحب العرب وإسرائيل في الوقت ذاته، لا يعمل إلا على ممارسة سوء الطوية التي كان قد أنكرها من قبل: «علينا أن نحب دون أن نكره أعداء من نحبهم، وأن نثبت دون أن ننكر عكس ما نثبته»[24]. وبما أن السياسة «نظام قوة» فبإمكاننا، بالرغم من كل هذا أن نهز الوعي الشقي ونخلخله ونهدم الأخلاق التي تقوم عليه، إن سارتر يخاف أن يتهم إسرائيل وخوفه في هذه الحال، ممارسة للخير، إنه يبكي بجد مثل طفل خذله الخوف فأصبح عاجزاً عن أن يدنس وجه الأب (أو الأخ) اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الإثم.

(23) Saint-Genet, Gallimard, 1952, p. 42.

(24) *Ibid*, p. 34.

سارتر والصراع العربي ـ الإسرائيلي[*]

نور الدين اللموشي[**]

إن من يبحث في مختلف مواقف جان بول سارتر من الصراع العربي-الإسرائيلي يمكن له إرجاعها إلى حقبتين زمنيتين واضحتين ومتباينتين:

تبتدىء الأولى منهما سنة 1947 وتتواصل حتى حدود سنة 1965 تقريباً وهي الفترة التي ألف سارتر في أوائلها كتابه الشهير «تأملات في المسألة اليهودية» الذي عبّر فيه عن تعاطفه مع اليهود لما تعرضوا له من اضطهاد عنصري وإبادة عرقية أثناء الحرب العالمية الثانية والعصور الماضية. ويتسم موقف سارتر خلال هذه الفترة بالانحياز الكامل لليهود ولفكرة إنشاء دولة إسرائيل حيث

(*) مداخلة قدمت في الندوة الفكرية حول «الحرب والسلم في الثقافة العربية» التي عقدها مهرجان قابس الثقافي الدولي في أواخر تموز/يوليو 1994 ونشريت في دراسات عربية» بيروت، العدد 3-4، السنة 31، يناير/فبراير 1995.

(**) أستاذ جامعي متخصص في اللغة والآداب الفرنسية، قابس، تونس.

يتناسى تماماً حقوق الشعب الفلسطيني التاريخية في السيادة على فلسطين.

أما الحقبة الثانية فتبدأ حوالى سنة 1965 تقريباً لتتواصل إلى حين وفاة سارتر سنة 1980. تتميز هذه الفترة من حياة سارتر بتطور إيجابي واضح نحو تفهم أكبر تجاه القضية العربية، إذ ينتقل فيها سارتر نقلة نوعية هامة من موقف المنحاز لدولة إسرائيل إلى موقف أكثر حياداً أو اعتدالاً يحاول فيه التوفيق بين ضرورة التسليم بوجود إسرائيل والاستجابة لمطالب الفلسطينيين في الرجوع إلى فلسطين وإنشاء كيانهم الوطني.

لذلك رسمنا لهذا البحث حول موقف سارتر من النزاع العربي-الإسرائيلي غايتين اثنتين تبدوان لنا هامتين وضروريتين جداً لمعرفة وتحليل آراء وخفايا مواقف مفكر وفيلسوف غربي كبير في القرن العشرين، حول قضية مصيرية بالسنبة إلينا، نحن العرب:

1 ـ تسليط المزيد من الضوء على هاتين الفترتين الهامتين في المسار الفكري والسياسي لسارتر.

2 ـ إبراز ما اتسم به خطاب سارتر ومواقفه تجاه هذا النزع من تناقض أليم وتمزق وحيرة نتيجة للتطور النوعي الذي حصل في فكره وفي مواقفه أثناء الفترة الثانية، وهي الفترة التي أصبح فيها سارتر أكثر وعياً واقتناعاً بمشروعية الحق العربي، إذ انتقد فيها بكل وضوح الاضطهاد الإسرائيلي للشعب الفلسطيني ولكن بدون التنكر لوفائه السابق لليهود ولدولة إسرائيل.

وهذا يجعلنا نتأكد أكثر من صحة الإشكالية التالية التي سنحاول طرحها في هذا البحث: لقد قضى سارتر الفترة الأخيرة من حياته منادياً بضرورة المصالحة والاعتراف المتبادل بين العرب

وإسرائيل، إذ كان يتأرجح بين صداقات متضاربة وصعبة التوفيق مما جعله عاجزاً عن مناصرة هذا الشق على حساب الآخر وأضفى على خطابه حول هذه المسألة الكثير من التناقض والازدواجية.

أ ـ الفترة الأولى: 1947 ـ 1965
أو المساندة اللامشروطة لإسرائيل

منذ سنة 1947، عبّر سارتر في مناسبات عديدة عن تأييده لإقامة دولة إسرائيل، من ذلك مثلاً المحاضرة التي ألقاها في مقر «الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة» (Ligue francaise pour la Palestine libre) حول «كافكا كاتب يهودي»، كما أيد في أيار/ مايو 1948 قيام دولة إسرائيل طالباً تكوين «دولة فلسطينية مستقلة، حرة مسالمة». وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة «فلسطينية» تعني «إسرائيلية» وليس ذلك بالغريب في فترة نهب فيها اليهود كل شيء من الفلسطينيين حتى اسم وطنهم «فلسطين»، إذ إن كلمة «إسرائيل» كانت غير دارجة في ذلك الوقت العصيب. ويظهر سارتر في هذا النص الأول في موقف المدافع عن «حالة السلم الإسرائيلية» أو الصهيونية التي كانت مهيمنة آنذاك والتي كان يريد الغرب من ورائها جعل الفلسطينيين الأبرياء يدفعون الثمن غالياً تكفيراً لإحساسه بالذنب ولجرائمه الشنعاء تجاه رعاياه من اليهود.

في هذا السياق نفسه دافع سارتر بحرارة عن أحد تلاميذه الصهاينة الوجوديين روبرت مزراحي (Misrahi) الذي حوكم في شباط/ فيفري 1948 لتورطه في عملية إرهابية قام بها ضد

المصالح البريطانية في فرنسا ضمن مجموعة شترن الصهيونية التي كان ينتمي اليها[1]، لقد صرح سارتر بالحرف الواحد أثناء هذه المحاكمة التي جرت بعد اعتراف منظمة الأمم المتحدة بدولة إسرائيل: «أعتقد أنه من واجب الآريين مساعدة اليهود والقضية الفلسطينية. إن المشكل يهم كل الإنسانية، نعم إنه مشكل إنساني»[2]، كما كان سارتر، منذ إنشاء إسرائيل، من المؤيدين للهجرة اليهودية المكثفة إلى فلسطين شأنه في ذلك شأن سيمون دي بوفوار وغيرهما من اليسار الغربي.

في هذه الفترة نفسها تقريباً وقبيل الإعلان الرسمي عن ولادة دولة إسرائيل ببضعة أيام بعث سارتر برسالة تأييد وتضامن إلى «الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة» مؤرخة في 25 شباط/ فيفري 1948 يتهم فيها الحكومة البريطانية بتسليح عرب فلسطين وتشجيعهم على تقتيل اليهود لتبرير بقاء بريطانيا في فلسطين.

يبني سارتر في هذه الرسالة موقفه المنحاز لإسرائيل على القرار الدولي القاضي بتقسيم فلسطين، ولكنه يبقى مناصراً لليهود، فهو يتحدث عن العرب مستعملاً عبارات سلبية جداً مثل «العصابات

---

(1) راجع كتاب
Simon de Beauvoir, *La Force des Choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 162.

(2) حسب جريدة
Franc-Tireur, 14 février 1948. Au procès des amis du Stern: Le problème juif? Un problème international, déclare Jean-Paul Sartre.

العربية تستعد حول حيفا ـ إن القناصين يعفنون البادية، كل شيء قد هيىء للمذبحة»، وهو يتهم العرب بنية إبادة اليهود محاولاً استغلال عقدة الذنب تجاه اليهود لدى بني قومه لكسب عطفهم وتأييدهم لإسرائيل قائلاً لهم: «إننا لا نستطيع أن نتخلى عن قضية اليهود إلا إذا قبلنا عن طواعية أن ننعت نحن أيضاً بالمجرمين» قبل أن ينادي بضرورة تسليح اليهود وقيام الدولة الإسرائيلية: «ينبغي أن نمد اليهود بالسلاح ـ هذه هي المهمة العاجلة للأمم المتحدة».

يتحدث سارتر عن الإبادة التي تعرض لها اليهود، أثناء الحرب العالمية الثانية ليثير في بني جنسه الإحساس بالذنب وليعاتبهم على سكوتهم على تلك المأساة فيقول: «لقد قبلنا أن يساق اليهود كالقطعان إلى بيوت الغاز وكانت النتيجة في النهاية أن دفعت إلى هذه البيوت قطعان أخرى من الآريين».

ولكن سارتر الذي يبني موقفه هذا على رفض الظلم والتعسف وعلى مبادىء العدالة وحقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بوحشية النازية، يتناسى الظلم والعنف اللذين سُلطا على الفلسطينيين بموجب قرار التقسيم، وهو لايرى أن هذا العنف هو الذي كان وراء الروح الحربية لدى العرب وليس كما يدعيه الغرب رغبتهم في إبادة اليهود. وهو عندما كان يؤيد في ذلك الوقت تكوين كيان وطني إسرائيلي في فلسطين كان لا يعير أدنى اهتمام للشعب الفلسطيني وحقه التاريخي في السيادة على أراضيه.

وأخيراً في سنة 1949 حيا سارتر بكل حرارة الذكرى الأولى لقيام الدولة الإسرائيلية قائلاً: «ينبغي أن نكون سعداء لقيام دولة إسرائيلية تجسد آمال ونضالات يهود العالم بأسره (. . .) إن إنشاء

الدولة الفلسطينية يعتبر من أهم الأحداث التي عرفها عصرنا، أي تلك الأحداث الفريدة التي تمكننا من الإبقاء على الأمل»[3].

II ـ سارتر بين العرب واليهود أو الفترة الثانية 1965 ـ 1980

بدأ سارتر يهتم بالقضية العربية وبمصير الشعب الفلسطيني المضطهد في سنة 1965 تقريباً، ولو أن سارتر قد أيد في الواقع الثورة المصرية وساندها منذ سنة 1956 ضد العدوان الثلاثي الذي تعرضت له من طرف إسرائيل وفرنسا وبريطانيا. في سنة 1965 عبّر سارتر من جديد عن تعاطفه مع الثورة المصرية معلناً عن نيته القيام بزيارة لمصر وإسرائيل وتسخير عدد خاص من مجلته «الأزمنة الحديثة» *(Les Temps Modernes)* لفتح حوار بناء بين اليسار العربي واليسار الإسرائيلي[4] يوضح أطروحات كل واحد منهما. وقد أدّى إعلان سارتر عن نيته زيارة إسرائيل إلى جانب مصر آنذاك إلى شيء من الانزعاج في الصفوف العربية كما تشهد على ذلك الرسالة المفتوحة التي وجهها إليه الروائي اللبناني سهيل

---

(3) راجع مجلة *«Hillel»*. 2ᵉ série n° 7 juin 1949, p. 6.

(4) كان ذلك في حديث أجرته معه صحيفة «الأهرام» في 25 ديسمبر 1965 أما العدد الخاص فهو *«Les Temps Modernes»*, Dossier le conflit israëlo-arabe n°253 bis, juin, 1967.

إدريس[5] حيث يذكره بعد التعبير له عن إعجاب المفكرين العرب بشخصيته بصفته المدافع عن كل القضايا العادلة أن مجرد زيارة لإسرائيل لا تخلو من مغزى سياسي ويطلب منه بإلحاح زيارة لبنان والمخيمات الفلسطينية.

إن اندلاع الحرب الإسرائيلية العربية سنة 1967 تجعل سارتر يدخل في مرحلة جديدة وحرجة لا يكون التخلي فيها عن الصداقات والولاءات القديمة سهلاً دائماً. إذ الوقوف في مثل هذه الوضعية «الشائكة» إلى جانب المضطهدين القدامى يصبح رهاناً مستحيلاً، إذ إن المضطهَد وهو يدافع عن وجوده وحريته يمكن أن يصبح بدوره مضطهِداً لشعب آخر وهو ما حصل بالضبط للإسرائيليين.

يرى سارتر أن النزاع العربي-الإسرائيلي صراع بين مضطهدين يصعب حله، إذ يستوجب ـ حسب رأيه ـ التسليم بحقيقتين متضادتين: فمن ناحية لا بد من كيان وطني لضحايا اللاسامية القدامى، ومن ناحية أخرى، لا بد من تمكين الفلسطينيين من حقهم في الرجوع إلى الوطن الأم وتقرير المصير، وهذا معناه في الوقت نفسه حق البقاء والعيش في فلسطين بالنسبة لليهود وللفلسطينيين.

أما عن زيارة سارتر إلى مصر التي دامت من 25 شباط/ فيفري إلى 13 آذار/ مارس 1967، فقد وجدت صدىً كبيراً في

---

(5) نشرت الرسالة في أحد أعداد مجلة «الآداب» البيروتية الصادرة في تلك الفترة.

الأوساط الفكرية والسياسية العربية في ذلك الوقت. إذ قدم نائب الوزير الأول المصري، ثروت عكاشة، سارتر على أنه «ضمير عصره ورمز حلم كل الرجال الصادقين أي رمز الأخوة الإنسانية»، كما استقبل سارتر من طرف الأمين العام للاتحاد الاشتراكي ومن طرف الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، الذي أجرى معه حواراً فكرياً دام أكثر من ثلاث ساعات. كما التقى سارتر أثناء الفترة التي قضاها بالقاهرة بكثير من الفنانين والمناضلين الاشتراكيين والصحفيين والأدباء الكبار أمثال توفيق الحكيم، ومحمد حسنين هيكل، ولويس عوض، ولطفي الخولي رئيس تحرير مجلة «الطليعة» الخ... ولقد وجد سارتر في كل مناسبة حضوراً مكثفاً واهتماماً كبيراً من طرف المفكرين والمثقفين المصريين، خاصة في جامعة القاهرة، حيث ألقى محاضرة هامة تحدث فيها أمام أكثر من ألفي شخص عن قضية الالتزام ودور المثقف والمفكر في المجتمع الغربي.

إلا أن اللقاء الصحفي، الذي أجراه سارتر في تل أبيب يوم 29 آذار/ مارس 1967، والذي مدح فيه الإنسان الإسرائيلي الجديد صاحب تجربة الكيبوتزات الاشتراكية الجديدة الرائدة والمثالية، أثار الكثير من الخيبة والمرارة في الصفوف العربية. اكتفى سارتر في هذا اللقاء بالتأكيد على ضرورة الاعتراف بسيادة إسرائيل وبحقوق الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم طالباً من الجانبين أن يتخلصا من الهيمنة التي كانت تفرضها عليهما القوتان العظيمتان. وقد أدّى هذا الموقف إلى إغضاب الطرف العربي مثلما عبّر عن ذلك شاب فلسطيني لاجىء في رسالة مفتوحة إلى سارتر نشرت في جريدة «القدس» الأردنية حيث يقول له فيها:

«لماذا كل هذه التنازلات للأطروحات الصهيونية؟ هل نسيتم بعد الذكرى الأليمة لزيارتكم لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين في غزة المحرومين من أبسط الأشياء؟»[6].

من ناحية أخرى، إن الموقف الحيادي الذي أعلن عنه سارتر قبل نشوب حرب 67 بعدة أشهر لم يدم طويلاً كما كان ذلك متوقعاً. فمنذ نهاية شهر أيار/ مايو سارع سارتر مع شخصيات أخرى من اليسار الفرنسي إلى توقيع عريضة تحمل العرب مسؤولية اندلاع الحرب وتكتفي بالمطالبة بفتح مفاوضات مباشرة بين دول ذات سيادة دون أن تذكر إطلاقاً حق الفلسطينيين الشرعي في تكوين دولتهم المستقلة.

ورغم أن سارتر لم يؤيد بتوقيعه تلك العريضة احتلال إسرائيل للأراضي العربية، فقد وجد موقفه هذا في ذلك الوقت موجة كبيرة من الاستياء والسخط في العالم العربي، مما جعله يفقد الكثير من الإعجاب والتقدير اللذين كان يحظى بهما لدى الكثير من المثقفين العرب اليساريين. ولقد كان ذلك أيضاً، من بين الأسباب التي جعلت الفيلسوف الفرنسي الملتزم لا يشارك في «مؤتمر هافانا الثقافي»، الذي انعقد في كانون الثاني/ جانفي 1968، والذي جمع المفكرين الملتزمين لستين بلداً من العالم الثالث وأوروبا، تهرباً من ملاقاة أصدقائه العرب من اليسار.

وبالفعل تعرض سارتر ـ بسبب هذا التوقيع ـ إلى رد فعلٍ عنيفٍ جداً من طرف جوزي فانون (Josie Fanon) أرملة المفكر والمناضل الثوري المارتينيكي فرانز فانون صاحب الكتاب الشهير

---

(6) Annie Cohen-Solal, *Sartre: 1905-1980*, Gallimard, 1985, 728 p.533.

«معذبو الأرض» والذي ناضل طويلاً أثناء حرب الجزائر في صفوف جبهة التحرير الوطنية الجزائرية. اتهمت جوزي فانون في إعلان صحفي نشر بجريدة «المجاهد»، «سارتر بالانسياق وراء الحملة الهستيرية التي كان يشنها اليسار الفرنسي على العرب» طالبة من الناشر فرانسوا مسبيرو أن «يحذف تقديم سارتر لكتاب زوجها الراحل من كل الطبعات اللاحقة». إذ قالت بالحرف الواحد «من الآن فصاعداً لم يعد هنالك أي شيء يربطنا بسارتر أي رابط بين سارتر وفانون. إن سارتر الذي كان يحلم في سنة 1961 بمشاركة أولئك الذين يصنعون التاريخ، تاريخ الإنسان، قد التحق بالصف الآخر صف السفاحين، أولئك الذين يقتلون في فيتنام، وفي الشرق الأوسط وفي إفريقيا وأميركا اللاتينية»[7].

أما الأديب المغربي عبد الكبير الخطيبي فقد انتقد بدوره بشدة موقف سارتر من الصراع العربي ـ الإسرائيلي معيباً عليه انحيازه الواضح إلى جانب إسرائيل قائلاً: «إن سارتر قد انحاز إلى الطرف الإسرائيلي ولكنه يعيش في الوقت نفسه وهماً لا ريب فيه، إذ هو يدعي أنه إلى جانب الحقيقة، أي أنه مع العدوين في الوقت نفسه»[8].

---

(7) راجع

J. Fanon. *«A propos de Frantz Fanon»*, Sartre. Le racisme et les Arabes El Moujahid, 10 juin 1967. p. 6.

(8) راجع كتاب الخطيبي:

A. Khatibi, Vomito Blonco, *«Le sionisme et la conscience malheureuse»*. U.G. d'Éditions. Col. 10-18.1974 p.p. 55.

يحلل الخطيبي تناقضات الخطاب السياسي لسارتر حول هذه المسألة فيقول: «إن حياد سارتر ليس في الحقيقة إلا انحيازاً لليهود، كما أن موقفه لا يستطيع أن يكون خلاف ذلك لأنه يعيش في حالة من الرعب ولدّها فيه الوعي أو «الوعي الشقي» (Conscience malheureuse)، الذي كان ولا يزال الغرب بصفة عامة يعانيه نتيحة حرب الإبادة العرقية التي مارستها النازية ضد يهود أوروبا»[9]. وقد أصبح هذا الرعب هاجساً لا يستطيع الغرب التخلص منه، خاصة وأن الإسرائيليين يستخدمونه في كل مرة لصالحهم، وذلك بإذكاء الشعور بالذنب لدى الغرب وإيهامه بأن العرب يريدون سحق إسرائيل. وفي هذا الصدد يرى الخطيبي أن موقف سارتر لا يختلف إطلاقاً في الحقيقة عن موقف سائر بني قومه: «إن سارتر لا يخرج عن الفكر السائد حول هذه القضية في الغرب، بما معناه أن وجود إسرائيل هو واقع لا يمكن التراجع فيه وأن المشكل الباقي حله هو بالأساس مشكل اللاجئين الفلسطينيين وليس مشكل الشعب الفلسطيني»[10].

كما أدلى سارتر بحديث صحفي آخر في سنة 1968 لأرتورو شوارتز عارض فيه التصور المانوي أو الثنائي السائد في بعض الأوساط الغربية آنذاك، والذي يظهر البعض من خلاله إسرائيل على أنها العصا الضاربة للإمبريالية بينما يعتبر البعض الآخر

---

(9) راجع كتاب الخطيبي:

A. Khatibi, Vomito Blonco, *«le sionisme et la conscience malheureuse»*. U.G. d'Editions. Col. 10-18. 1974 pp.55.

(10) المرجع السابق ص 48.

العرب مجرد مجرمين يتحملون مسؤولية إعلان الحرب[11]. لقد رفض سارتر هذين التصورين الخاطئين حسب رأيه مؤكداً أن معضلة الشرق الأوسط تكمن في أن كلا الطرفين لا يملك الحقيقة الكاملة. وأنهما ضحيتان لإمبريالية القوتين العظميين. ومن جهة أخرى، يصر سارتر في ذلك الحديث على أن إسرائيل لم تكن المعتدية في حزيران/ جوان 1967، قبل أن يقر بكثير من التشاؤم بأنه لا يرى حلاً لهذه المعضلة إلا في الأمد البعيد.

ويعتبر الحديث، الذي أجرته كلودين شونز مع سارتر في سنة 1969، من حيث التقارب النسبي لوجهة نظر سارتر مع الأطروحات العربية ومن حيث أهميته، أول موقف علني لسارتر حول النزاع العربي ـ الإسرائيلي بعد حرب 67. نادى سارتر في هذا الحديث بفتح مفاوضات مباشرة بين العرب وإسرائيل على أساس الاعتراف بوجود إسرائيل مقابل التخلي من جانبها عن الأراضي المحتلة وحل عادل لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين، حيث يقول في هذا الصدد: «إن كان لليهودي حق البقاء في وطنه إسرائيل فإن هذا المبدأ نفسه يعطي الحق للفلسطيني في الرجوع إلى أرضه»[12].

إن هذا الموقف الذي يؤكد ضرورة حل المشكل الفلسطيني

---

(11) راجع:

Arturo Schwarz «Sartre, Israël, la Gauche et les Arabes *l'Arche*. n° 152, 26 oct-25 nov. 1969. p. 32.

أجري هذا الحوار سنة 1968 ولكنه لم ينشر إلا في 1969

(12) Interview donnée à Claudine Chonez *Le Fait Public*, n° 3 février, 1969, p. 12-17.

والذي يشكل تقارباً واضحاً مع الطرح العربي المعتدل في ذلك الوقت، ليس في الواقع تحولاً جذرياً في موقف سارتر لصالح القضية العربية، إذ نجد سارتر في هذا الحديث نفسه ينتقد بشدة الحظر على الأسلحة لبلدان الشرق الأوسط بما فيها إسرائيل، الذي قرره في ذلك الوقت الجنرال ديغول، وإن كان هذا الانتقاد لا يرجع فقط إلى الرغبة في مناصرة إسرائيل، بل أيضاً إلى العداء الدفين الذي كان سارتر يكنه لشخص ديغول ولسياسته الداخلية والخارجية، إضافة إلى أن سارتر كان لا يؤمن بجدوى هذا القرار في حل هذه القضية.

أعلن سارتر في سنة 1970 مساندته لمجموعة من أقصى اليسار الفرنسي والغربي تدعى (Le comité Israel-Palestine) والتي كان هدفها تقريب وجهات النظر بين الفلسطينيين والإسرائيليين التقدميين. كان ذلك في حوار أجراه سارتر مع هذه المجموعة[13] بقي فيه وفياً لموقفه الداعي إلى الإقرار بحق إسرائيل في الوجود وحق الفلسطينيين في العودة إلى فلسطين، مؤكداً أن الحل كي يبقى ثورياً يجب أن يوجد في إطار ثورة اشتراكية يحققها تحالف قوى اليسار من الجانبين.

بعد حرب 73 مباشرة، أدلى سارتر بحديث إلى جريدة يسارية إسرائيلية تدعى «عال همشمار» تحت عنوان «إن تدمير إسرائيل الذي كان يلوح في الأفق ما كان يمكن أن لا يزعجني»[14]،

---

(13) Israël-Palestine, *Bulletin de liaison et d'information des Comités Israël-Palestine de Belgique*, Bruxelles n°1, mars 1970, p. 8-11.

(14) La destruction d'Israël qui se profilait à l'horizon ne pourrait manquer de me préoccuper *le Monde*, 27 octobre, 1973.

حيث نادى سارتر من جديد بحل النزاع عن طريق المفاوضات السلمية، إلا أن سارتر ينحاز من جديد إلى إسرائيل منتقداً بشدة حسب قوله «العبثية الإجرامية لهذه الحرب» ومحملاً مسؤولية اندلاعها للمصريين والسوريين. يتناسى سارتر في هذا النص أن الهجوم المصري ـ السوري على إسرائيل كان حرب تحرير وطنية، وهو على العكس من ذلك يناصر وجهة النظر الإسرائيلية واصفاً هذه الحرب بأنها «دفاع من أجل البقاء لثلاثة ملايين من البشر ضد مائة مليون من العرب»، متهماً العرب بالرغبة في تدمير إسرائيل وسحق اليهود. كما يبقى هذا النص غامضاً وقابلاً لعدة تفسيرات في ما يخص الحقوق العربية، فهو ينتقد سياسة الحكومة الفرنسية الموالية حسب رأيه للعرب، كما يقر بضرورة إعطاء حدود آمنة لإسرائيل محذراً في الوقت نفسه الحكومة الإسرائيلية من كل غاية توسعية على حساب العرب. وهو في نهاية الأمر لا يقر بضرورة حل المشكل الفلسطيني إلا من زاوية مصلحة إسرائيل نفسها إذ يقول في هذا المجال: «إن اعتبار إسرائيل كجسم غريب عن المنطقة سينتهي حالما يجد المشكل الفلسطيني حلاً له».

جل هذه المواقف لسارتر نجدها أيضاً في إعلان صحفي أعطاه تقريباً في الفترة نفسها إلى جريدة «ليبراسيون *(Libération)* حمل فيه العرب مسؤولية اندلاع حرب رمضان. ولكن الجديد في هذا الإعلان هو تطور ملحوظ لموقف سارتر يجعله يبدو أكثر اعتدالاً وحياداً مما كان عليه، إذ هو يدين كل محاولة لتدمير إسرائيل

---

(15) *«Libération»* 29 october 1973: J.P. Sartre: Cette guerre ne peut que contrarier l'évolution du Moyen-Orient vers le socialisme.

ولكنه في الوقت نفسه ينتقد بكل وضوح مسؤولية إسرائيل الكبرى في اندلاع هذه الحرب وذلك لرفضها المتصلب لكل مفاوضات حول الجلاء عن الأراضي العربية المحتلة. وكما هو الشأن بالنسبة إلى الحديث السابق نلاحظ في هذا النص تطوراً إيجابياً في موقف سارتر لصالح القضية الفلسطيني، إذ أصبح يجعل من هذه الأخيرة الركيزة الأساسية لحل النزاع العربي ـ الإسرائيلي حيث يقول: «إن الأمة الإسرائيلية لن يمكنها العيش والاستمرار إلا عندما تنجح في التوفيق بين حقوقها الخاصة وحقوق الفلسطينيين الذين يعيشون في المنفى»، موضحاً أن الغاية من حرب 73 لم تكن حل مشكلة فلسطين كما ادّعى ذلك الجانب المصري بل كانت على العكس من ذلك محاولة بعض الدول العربية الرجوع إلى حدودها السابقة مع إسرائيل. فهذه الحرب لم يكن في وسعها إطلاقاً أن تضع حلاً لمشكلة الفلسطينيين.

وإذا ما كان سارتر قد وقّع عدة عرائض لصالح إسرائيل في فترة السبعينيات من القرن العشرين، مثلاً ضد موقف «الأونيسكو» المناهض لإسرائيل وضد قرار الأمم المتحدة الذي كان يعتبر الصهيونية ضرباً من أشكال العنصرية، فإنه يبقى من المؤكد أن التحول الإيجابي الذي حصل في مواقف سارتر لصالح القضية الفلسطينية شيء ثابت وهام لا رجعة فيه. وبالفعل نستطيع أن ندلل على ذلك بالخطاب الهام الذي ألقاه سارتر سنة 1976، أثناء حفل تكريم أقيم على شرفه في سفارة إسرائيل بباريس، ومنح فيه شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة القدس المحتلة لصداقته

لإسرائيل ونضاله الطويل ضد الاضطهاد واللاسامية[16]. إذ نصح سارتر إسرائيل في هذا الخطاب بضرورة الاعتراف بالشعب الفلسطيني وفتح حوار بناء مع قادته من أجل إحلال سلام عادل ودائم في الشرق الأوسط. ويعتبر هذا النص ـ حسب رأيي ـ رغم أن سارتر كان يريد أن يعطي هذا التشريف صبغة رمزية ألا وهي إضفاء الشرعية السياسية على دولة إسرائيل ـ يعتبر من مواقف سارتر الأكثر تجذراً (أو «راديكالية») لصالح الفلسطينيين، إذ هو من النصوص القلائل التي يتحدث فيها بصريح العبارة عن «شعب فلسطيني» و «حق فلسطيني» عوضاً عن الكلمة الشاملة وغير الدقيقة التي كان يستعملها في العادة وهي «حق عربي»، وهو تعبير غامض تذوب فيه الهوية الفلسطينية. في هذا الصدد يقول سارتر بالحرف الواحد: «أعتقد أن السلم لا يمكن أن يتحقق إلا بوسيلة واحدة، أي الحوار بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وبفضل ذلك يمكن أن نصل في يوم من الأيام إلى حالة سلم حقيقية وعميقة يكون أساسها العدالة. إنني عندما اهتم هنا بإسرائيل أفكر في الوقت نفسه في مصير الشعب الفلسطيني الذي عانى الكثير من المتاعب والآلام».

أكد سارتر مرة أخرى هذا الاتجاه الجديد في مواقفه لصالح

(16) J.P Sartre: Un élément de la paix, allocution prononcé le 7 Novembre 1976 à l'Ambassade d'Israël à Paris, *Cahiers Bernard Lazare*, Octobre-Novembre 1976, p. 11.

الشعب الفلسطيني قبل ثلاث سنوات من وفاته، في رسالة مفتوحة وجهها إلى الإسرائيليين بعد زيارة الرئيس السادات إلى إسرائيل[17]. يعلق سارتر في هذا النص الهام على البث التلفزيوني المباشر لهذا الحدث التاريخي الكبير مضفياً عليه صبغة رمزية. يتحدث سارتر بإسهاب وكثير من التعاطف عن «الجنون المتواضع أو المحتشم» لمبادرة السادات، فيرى في انحناء السادات أمام ضريح شهداء النازية من اليهود أسطورة عميقة ترمز إلى اعتراف الإنسان العربي باليهودي والإسرائيلي، قبل أن يختم نصه مطالباً إسرائيل في إلحاح وباسم صداقته القديمة لها بالاعتراف الكامل بالفلسطينيين حيث يقول لهم: «إن الآخر بالنسبة للإسرائيليين ـ ذلك الذي يتبعهم دائماً منذ إنشاء إسرائيل ـ، إنكم تعرفونه جيداً: إنه الفلسطيني. الآن وقد وقع الاعتراف بكم من طرف الآخر لا يمكنكم أن لا تعترفوا بالآخر». ويبدو التقارب هنا مع وجهة النظر العربية ـ على الأقل المعتدلة منها في ذلك الوقت ـ واضحاً وجلياً، إذ يؤيد سارتر في هذا النص بصفة ضمنية وصريحة إنشاء الدولة الفلسطينية حيث يقول: «لا نستطيع ـ أنتم هنالك ونحن هنا ـ أن لا نعترف بأن الشرطين اللذين وضعهما الرئيس السادات (إرجاع الأراضي العربية المحتلة وتكوين الدولة الفلسطينية) ينبعان بدون أي شك من مبدأ أخلاقي أساسي. إن القبول بقيام الدولة الفلسطينية يعني في الظروف السياسية

---

(17) راجع مقال سارتر:

J.P. Sartre: À mes amis israéliens *«Le Monde»* 4-5 Décembre 1977, p. 1.

الراهنة السماح بالحياة للشعب الفلسطيني أي رفض موت الآخر».

وفي هذا الاتجاه قام سارتر في سنة 1979 بزيارة جديدة لإسرائيل قصد التعرف في المكان عينه على النتائج التي حققتها زيارة السادات لإسرائيل وإحياء روح هذه المبادرة من جديد محاولاً مرة أخرى إعطاء دفع جديد للحوار الإسرائيلي ـ الفلسطيني ولكن دون أن تكون، لتلك الزيارة جدوى كبيرة.

ختاماً، كانت آخر مبادرة قام بها سارتر ومجلته «الأزمنة الحديثة» للتوفيق بين العرب والإسرائيليين في آذار/ مارس 1979 قبل بضعة أشهر من وفاته حيث جمع أثناء ملتقى نظم في بيت الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو تحت عنوان «السلام الآن» ثلة من المفكرين الفلسطينيين اليساريين أمثال الدقاق وإدوارد سعيد والإسرائيليين مثل إيلي بن غال. وتجدر الإشارة هنا إلى أن سارتر الذي كان يعاني مرض الشيخوخة والعمى الذي أصابه في السنين الأخيرة من حياته لم تمكنه حالته الصحية من إعطاء الدفع اللازم لأشغال هذا الملتقى رغم ما كان يعلقه من أهمية كبرى على أعماله، إذ لم يأخذ الكلمة إلا لبضع دقائق وذلك ليعبّر عن مدى الاحترام الشخصي الذي يكنه للسادات.

خاتمة

تبدو مواقف سارتر حول الصراع العربي ـ الإسرائيلي في غالب الأحيان كخطاب مزدوج ومتناقض قابل لعدة تأويلات. وهذا ما أدى إلى إغضاب كلا الطرفين العربي والإسرائيلي. نلاحظ مثلاً أن سارتر لا يتهم إسرائيل أبداً إلا بطريقة ملتوية وغير مباشرة وكأني به لا يدافع عن وجود إسرائيل إلا من منطلق الخوف من

العود الأبدي (Éternel retour) لنزعة إبادة اليهود في أوروبا، وكذلك خوفاً من أن يتهم بالعداء للسامية. فهو يقول مثلاً: «لا أعتقد أن إسرائيل من صنع الإمبريالية، لكن العرب يقولون ذلك وتبدو الأحداث في كثير من الأحيان كعدوان 1956 مثلاً وكأنها تعطيهم الحق في قول ذلك»[18].

هذا التضارب في مواقفه جعل أحد تلاميذه الصهاينة الوجوديين روبرت مزراحي يقول بالحرف الواحد: «إن الواجب كان يملي على سارتر أن يكون إلى جانب إسرائيل ولكن ضد قناعته العميقة»[19]. فحسب روبرت مزراحي، الذي يرى في عدم تعرض سارتر للأطروحات الإسرائيلية، إلى جانب وجهة النظر العربية، في تقديمه للعدد الخاص من مجلة «الأزمنة الحديثة» حول الصراع العربي ـ الإسرائيلي انحيازاً إلى الطرح العربي، إن سارتر مقتنع في الواقع بأطروحات العرب حول عدم شرعية وجود إسرائيل ولكن الضمير الإنساني والواجب الأخلاقي يفرضان عليه على مستوى القول والفعل أن يتخذ موقفاً مخالفاً لذلك!

إن سارتر، الذي يريد أن يكون محايداً وصديقاً للصفين المتحاربين في الوقت نفسه، يبقى ممزقاً بين ولاءات وصداقات

---

(18) راجع مقال سارتر:

J.P. Sartre: Pour la vérité *«Les Temps Modernes»*, Dossier Le conflit israëlo-arabe n° 253 bis juin 1967, p. 5-11, p. 11.

(19) راجع

Robert Misrahi, «Sartre et les Juifs une histoire étonnante *«Les Nouveaux Cahiers»*, Paris, 1980, vol 16, n° 61, p. 2-12.

متضاربة كما عبر عن ذلك بنفسه: «إننا اليوم وإسرائيل والعرب يتجابهان نجد أنفسنا منقسمين من الداخل ونعيش هذا التناقض كما لو كان مأساتنا الخاصة»[20]. يعترف سارتر بكثير من المرارة والأسى بعجزه عن تقديم أي حل عملي لهذه المعضلة، في النص الافتتاحي للعدد الخاص بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي من مجلة «الأزمنة الحديثة» متعللاً بأنه لم يفكر بعد بما فيه الكفاية في هذه المسألة الشائكة[21]، فيصل به الأمر إلى حدود الريبة والعدمية، إذ يقول: «إن الحقيقة في هذا الصراع غير موجودة لا في هذا الجانب ولا في ذاك: لذلك وجب علينا أن نتفهم كلا الطرفين»[22]. فهل استطاع سارتر أن يعدل حقاً بين الطرفين كما يقول؟

في الواقع ورغم التفهم الكبير، الذي أبداه في الفترة الأخيرة من حياته تجاه القضية الفلسطينية فإن مواقف سارتر تبقى، والحق يقال شأنه في ذلك شأن اليسار الأوروبي بصفة عامة، أقرب بكثير إلى وجهة النظر الإسرائيلية. ويرجع ذلك إلى هاجس الإبادة العرقية الذي كان وما زال يسيطر على الضمير الغربي وإلى قوة التأثير الاقتصادي والسياسي والدعائي لليهود في أوروبا، مما جعل الغرب يتناسى أن الشعب الذي كان في ذلك الوقت أكثر عرضة للإبادة هو الشعب الفلسطيني وليس إسرائيل.

---

(20) J.P. Sartre: Interview avec Claudine Chonez. Situations VIII, p. 335.

(21) راجع مقال سارتر Pour la vérité *op. cit.*

(22) راجع حوار سارتر مع أدنوز وشوارز Situations VIII. p. 347.

وفي الختام، إن تعاطف سارتر مع اليهود وتفهمه للخصوصية اليهودية منذ الأربعينيات من القرن الماضي جعل موقفه تجاه النزاع العربي ـ الإسرائيلي يختلف مع وجهة نظر أصدقائه من أقصى اليسار الأوروبي، الذين كانوا مناصرين للعرب. ولكن يبقى والحق يقال مرة أخرى، إن تفهم سارتر لليهود ولإسرائيل لم يمنعه إطلاقاً من التعاطف مع الفلسطينيين، بل كان على العكس من ذلك حافزاً له يدفعه دائماً إلى الأمام من أجل فتح حوار وإيجاد تعايش سلمي بين الفلسطينيين والإسرائيليين وخاصة أنصار السلام منهم.

سارتر والمقاومة

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية
(آداب القاهرة)

نتناول في هذه الدراسة مفهوم المقاومة في كتابات الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (1951-1981). وهو مفهوم محوري سواء في فلسفته النظرية أو كتاباته النقدية أو إبداعاته الأدبية والفنية. والإشكالية الأساسية التي تدور حولها هذه الدراسة تتضح لنا على النحو التالي: بينما تُظهر فلسفته النظرية - على الأقل في مرحلتها المبكرة - في "الوجود والعدم"، الذي يظهر بشكل عام موقفاً عدائياً من الآخر الذي يسلبني حريتي[1] مما نجد تعبيراً عنه في عنوان مسرحيته "الآخرون هم الجحيم"[2]، تظهر كتاباته النقدية خاصة في المجلد الثالث من مواقف "جمهورية الصمت"

---

(1) راجع سارتر "الوجود والعدم"، عبد الرحمن بدوي، دار الآداب بيروت، وكذلك دراسة فؤاد كامل، "الغير في فلسفة سارتر"، دار المعارف، القاهرة د.ت. و"أوراق فلسفية"، العدد 14.

(2) سارتر: "الآخرون هم الجحيم"،

و "باريس تحت الاحتلال" و "ما المتعاون؟"[3] موقفاً من المقاومة والآخر المقاوم؛ يشيد به وبدوره ويتجلى هذا الموقف بصورة واضحة في مسرحيته الأشهر "الذباب"[4] وسيناريو فيلم كتبه بعنوان "المقاومة"[5]. نحن إذاً، بين موقفين متباينين: موقفه في الانطولوجيا الوصفية التي قدمها في "الوجود والعدم" والتي تغيرت فيما بعد حين كتب "نقد العقل الجدلي"[6] مروراً بمرحلة وسطى هي "الوجودية نزعة إنسانية" وموقفه المغاير والذي ظهر في نفس فترة "الوجود والعدم" حين كتب عن المقاومة الفرنسية إبان الاحتلال واصفاً حال الفرنسيين ووضعية باريس وحكومة فيشي مع الاحتلال الألماني. وهو موقف نجده يظهر بوضوح في تأييده ومساندته للمقاومة الجزائرية[7] حين تحول الضحايا إلى جلادين وكتب "عارنا في الجزائر"[8]. إزاء هذا التباين نتساءل هل كانت فلسفة سارتر في الحرية التي عرفت عنه وذاع صيته بسببها وراء موقفه من المقاومة؛ وهي الفلسفة التي تدعو إلى الحرية بلا

---

(3) جان بول سارتر، "جمهورية الصمت، مواقف 3"، ترجمة عبد الفتاح الديدي، دار الآداب، بيروت 1965، ص5-7، وص9-27.

(4) سارتر: "الذباب"، ترجمة محمد القصاص، القاهرة، د.ت.

(5) سارتر: "سيناريو المقاومة"، ترجمة نورا أمين، مجلة "الفن المعاصر"، العدد 3، عام 2001.

(6) سارتر: "نقد العقل الجدلي"، حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الإسكندرية.

(7) انظر في ذلك: عبد المجيد العمراني: "سارتر والثورة الجزائرية"، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت.

(8) سارتر: "عارنا في الجزائر"، ترجمة عايدة وسهيل أدريس، بيروت، دار الآداب، ط2، 1958.

حدود حتى تعتبر الآخر هو من يسلبني حريتي أم أن للآخر صورة مغايرة؛ صورة من يقبل على التضحية ليس فقط بحريته بل بحياته أيضاً من أجل الآخرين؟ فإذا كان هناك تقابلاً بين الأنا الذي يحرص على حريته والأنا الذي يضحي بحريته وحياته من أجل الآخر، فأين نجد أساس مفهوم المقاومة والمقاوم الذي يحقق ذاته في فعل المقاومة مضحياً بالحرية العزيزة على فكر سارتر؟

نفترض - وهذا ما تنبني عليه الدراسة الحالية - افتراضين متكاملين: الافتراض الأول هو أن الاحتلال الألماني وراء مفهوم سارتر للمقاومة، الاحتلال الذي كان "محنة رهيبة"، والذي تشكك سارتر في أن فرنسا ستستطيع من بعده أن تعود إلى ما كانت عليه. يقول واصفاً الاحتلال: "إن المنازل لم تكن تكفل الحماية قط. وكان الغستابو يقوم باعتقالاته بين منتصف الليل والخامسة صباحاً. وكان يخيل إلينا أن الباب يمكن أن ينفتح في أي لحظة لتمر منه نسمة باردة وشيء من الليل وثلاثة ألمان بشوشون يحملون مسدسات... كنا نشعر في كل لحظة أن رابطة من روابط الماضي قد انقطعت. كانت التقاليد قد أمحت، وكذلك العادات. وكنا لا ندرك معنى هذا التغير الذي كانت الهزيمة نفسها لا تفسره تمام التفسير. واليوم أرى ما كانه: كانت باريس قد ماتت. لا سيارات، ولا مارة، إلا في بعض الساعات في بعض الأحياء. كنا نسير بين حجارة وكان يخيل إلينا أننا المنسيون بعد هجرة كبيرة. وكان شيء من الحياة الريفية قد علق بزوايا العاصمة. وكل ما بقي من المدينة هيكل عظمي"[9] (ص14-15).

---

(9) سارتر: "جمهورية الصمت"، 14، 15.

وقبل أن نواصل بيان صورة الاحتلال النازي لباريس كما صورها سارتر، والتي كانت الأساس للمقاومة الفرنسية نذكر الافتراض الثاني الذي يتعلق بموقف سارتر من المقاومة الجزائرية للمحتل الفرنسي، والذي يتفق مع ما سبق بيانه من موقفه تجاه المقاومة الفرنسية للألمان فهو مع المقاومة ضد المحتل والاحتلال، وسواء أكان احتلالاً ألمانياً لفرنسا في الحالة الأولى أو احتلالاً فرنسياً للجزائر مع تغير بسيط في الحالة الثانية هو تحول الضحية إلى جلاد، دون تغير في آليات التعذيب ولا وسائل وغايات المقاومة في الحالتين. وعلى هذا سوف نتناول على التوالي موقف سارتر من المقاومة الفرنسية وأشكال تصويره لها، ثم موقفه من المقاومة الجزائرية وصور مساندته وتأييده لها. وأخيراً خلاصة حول موقفه من المقاومة الفلسطينية، لكن قبل هذا التناول نعرض صورة سارتر في الفكر والوجدان العربي المعاصر لنرى إلى أي مدى اتفقت هذه الصورة مع مواقف سارتر المؤيدة والمناهضة للقضايا العربية.

أولاً: سارتر في الفكر العربي المعاصر

وفي هذه الفقرة سوف نتوقف عند مجموعة من الاستشهادات من الكتّاب العرب حول سارتر توضح لنا الصورة التي رسمت له في الوجدان والعقل العربي.

"كلما كتب سارتر يكتب عنه، وكلما زاد سعينا للإمساك به انفلت، وها هو يحلق مثل طائر ثمل قضي عليه بأن يطير في السماء مثلما حكم على آخرين بأن يحفروا الأرض. إنها إرادة قوة لا تنفك تربط أكثر قرائها انتباها.." هكذا كتب عبد الكبير

الخطيبي بالفرنسية، موضحاً أن سارتر يشغل منذ زمن بعيد فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا. لنستمع إلى ما كتبه تصويراً لصدى مواقفه فينا يقول: "كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينيات في قلب الشانزليزيه "اعدموا سارتر" وذلك لموقفه من القضية الجزائرية، فمن منا لم يكن يحس في أعماقه بتضامن مع سارتر؟ لقد كنا نحلق معه عندما يحلق ونهيم عندما يهيم، يا لها من لذة؟ كانت تلك اللحظات الممتازة التي نستشعر فيها ذبذبة التاريخ في جسمنا تجعلنا نبذل ما يفوق طاقتنا. كما كان الفرح الذي يبعثه فينا هذا الوجد الثوري عظيما. أما الغرب مرتاح الضمير فكان يرتعد خوفاً. إنه معنا ومنا يهزنا ويطربنا، وينشينا، وتزيدنا مواقفه حماساً ولذة"[10].

وتحت عنوان "نحن سارتر" صدّر سهيل إدريس افتتاحية أحد أعداد مجلة "الآداب" البيروتية، التي أصدرها على غرار مجلة "الأزمنة الحديثة"، والتي ساهمت مثلما أسهمت دار الآداب في التعريف بفلسفة سارتر وترجمة كتاباته، كما يتضح من "رسالة إلى سارتر" قدمها في العدد الخامس من "الآداب" 1965، وهو يرفق بهذه الرسالة نسخة من المجلة صدرت منذ حين، خصصت الصفحات الأولى منها - والتي يحمل غلافها صورة سارتر مع عبارة تحية إلى سارتر - للحديث عنه بمناسبة رفض جائزة نوبل، يقول له: "إن دار الآداب قد أخذت على عاتقها تعريف القراء العرب بمؤلفاتكم الحرة أعمق الحرية".

---

(10) عبد الكبير الخطيبي: "دموع سارتر"، "أوراق فلسفية"، العدد 14 عام 2005، ص45.

أما لماذا هذا الاهتمام؟ فإن تفسيره يتضح في أن العرب وجدوا في كتابات سارتر ما يعبّر عن معاناتهم وهمومهم. "لقد كان الأدب الوجودي، الذي يمثله سارتر أفضل تمثيل، تعبيراً عميقاً عما عاناه الجيل الفرنسي منذ كارثة الهزيمة الفرنسية أثناء الحرب وما بعدها. ولعل شيوع هذا الأدب في وطننا العربي معزو إلى أن الأجيال العربية الجديدة تجد فيه ما يشبه التعبير عما تعانيه منذ كارثة فلسطين. لقد كان من المفروض أن ينشأ لدينا بعد هذه الكارثة أدب يعكس أوضاعنا وهمومنا ويعبر عن أشواقنا لمحو هذه اللحظة من تاريخنا، ولكن أجيالنا الجديدة حين افتقدت هذا الأدب راحت تبحث في الآداب الأجنبية عما يعبّر عن قلقها وتمزقها وضياعها وآمالها كذلك، فوجدت هذا كله في الأدب الوجودي عامة وفي آثار سارتر خاصة"[11].

ولا يختلف ما كتبه الوجودي اللبناني من حيث الشكل والمضمون عما كتبه الماركسي المصري أحمد عباس صالح في رسالة وجهها إلى سارتر على صفحات مجلة "الكاتب" القاهرية في العدد 72 عام 1967، اللهم إلا في أن الأول يرى في كتابات سارتر تعبيراً عن معاناتنا الماضية والحاضرة والثاني يرى فيها وفي مواقفه مساندة لآمالنا الحاضرة والمستقبلية. وفي الحالتين هو يقوم نيابة عنا في وصف همومنا وتحقيق آمالنا. يقول عباس صالح موجها رسالته إلى سارتر: "ليس جديداً عليك أن تعرف مدى تأثيرك في الثقافة المعاصرة، ولكن الذي قد تتردد في

---

(11) سهيل أدريس: افتتاحية العدد الخامس من مجلة "الآداب" البيروتية، 1965.

تصديقه هو أنك لمست شغاف القلب لدى المثقفين العرب، وأن تأثيرك الفكري في هذا الوطن القديم الجديد المتطلع بأقصى قوة للطموح الإنساني إلى حياة جديدة يختارها من بين كل المواقف المطروحة بمعاناة تأمل وحرية... أن تأثيرك في هذا الوطن أعمق وأوسع من تأثير أي كاتب آخر..." وما يضيفه عباس صالح يوضح شعوراً جماعياً بأن سارتر هو المفكر الذي ينتظره العرب، والذي سيحقق كل أمانيهم[12].

كان تعبير كتابات سارتر عن المعاناة، ومواقفه المؤيدة لنضال وكفاح الشعوب هما أساس خطاب المثقف العربي إلى سارتر مناشدة له من أجل تفهم القضية الأساسية التي تشغلهم في 1967، مما دفعهم إلى دعوته لزيارة القاهرة. وكان قبوله لهذه الزيارة مصدراً للسعادة التي تتضح فيما كتبه سهيل أدريس: "فهذه الزيارة تثلج صدور جميع المثقفين العرب وتملؤهم شعوراً بالاعتزاز والفخر، فقبول الزيارة مما يوحي بأن الإنجازات التي قامت بها جمهورية مصر العربية قد أقنعت المفكر العالمي بأن نضال العرب الذي تعتبر القاهرة قاعدة له يستحق أن يدرس وأن يبحث عن كثب، وهذه الزيارة تحمل جانباً آخر من الأهمية هو ما يرتبط بإقناع سارتر بعدالة قضية العرب، قضية فلسطين".

سرى الحماس في كتابات المثقفين العرب حيث اعتبر الروائي المصري يوسف إدريس في العدد 45 من مجلة "الكاتب" 1964 أن حادث العام الأدبي هو رفض سارتر جائزة نوبل فيما كتبه عن

---

(12) أحمد عباس صالح: "رسالة إلى سارتر": مجلة "الكاتب"، القاهرة العدد 72، عام 1967.

"جائزة رفض الجائزة"[13]. وأطلق عليه الناقد جلال العشري في مجلة "الفكر المعاصر" "سارتر ضمير العصر". لقد تكثف الحضور السارتري وبلغ ذروته في الشهور الأولى من 1967، حيث صار الحماس عاماً بخطابات متعددة وتحليلات متنوعة تظهر العشق الذي سرى في الوجدان والإقناع الذي ساد العقل تجاه أفكار سارتر.

إن ما أوردناه من استشهادات سابقة يوضح ما أسماه زكي نجيب محمود "الجاذبية العقلية" وأسماه الخطيبي "الوجد الثوري" وأسماه عباس صالح "شغاف القلب" وأسماه مجاهد عبدالمنعم مجاهد "العشق" وهو تعبير عن الحماس الذي سرى في كيان المثقفين العرب، والذي تبدّى في ترجماتهم له وكتاباتهم عنه أو حتى نقدهم لأعماله ومواقفه، ونستطيع أن نتبين فيه عاطفة جارفة وهوساً عارماً نحو فيلسوف الحرية والالتزام، الذي كان وكأنه على موعد مع قضايانا وطموحاتنا معبراً عن آلامنا ومعاناتنا في وقت كنا فيه في ظروف اجتماعية وسياسية عربية ودولية خاضعين للاستبداد والتخلف والاستعمار والتبعية، نتهيأ للتحرر والاستقلال أو كدنا، نسعى للتغيير الاجتماعي والتقدم الاقتصادي، وقد بدونا وكأننا على موعد معه.

لقد قاوم سارتر احتلال فرنسا من أجل حريتها وكانت الحرية محور فلسفته التي عرفها العالم عنه، وقاوم فرنسا من أجل الحرية ومن أجل فرنسا أيضاً، ومن هنا التقت أفكاره ومواقفه مع

---

(13) يوسف أدريس: جائزة رفض الجائزة "الكاتب المصري"، العدد 45 عام 1964.

طموحات الشعوب الساعية للتحرر ووجدت في شخصه النصير الذي يجسد آمالها القومية. ووجد العرب أنه ربما يكون في فكر سارتر، التحدي الذي كانوا يرجونه، فكان سارترهم الذي شغلوا به، ورسموا له صورة خاصة عبر مئات الدراسات التي قدمت عنه والتي أوجدت حالة ثقافية ندر أن توجد أسمها سارتر، مما لخصه خيري منصور أدق تلخيص في العدد الثالث من "الفكر العربي المعاصر" تحت عنوان "سارتر والعرب"؛ يقول: "لدى قراءة ما يكتبه مثقفو العرب عن سارتر، نشعر كما لو أنه من اكتشافنا، وقد لا نبالغ إذا قلنا: إنه من صنعنا نحن. منذ استضافته في مكتباتنا أو بلوغه هناك، وهو الأكثف حضوراً في شؤوننا كلها في الأدب كما في السياسة، في نمط السلوك كما في النوايا، إنه بهذا المعنى قرين مرحلة، ما أن يرى أسمه "كعكة بروست" حتى تضاء ذاكرة جيل يجزم بأفضلية الماضي القريب، برصانة هذا الماضي وجديته على الأقل"[14].

أما أولى الملاحظات حول استقبال سارتر في العربية فهي تتعلق بترجمة أعماله التي بدأت بترجمة فصول من كتبه ثم كتاباته المسرحية ثم دراساته الفلسفية في القاهرة وبيروت، عن طريق مجلة "الكاتب المصرية ودار الآداب البيروتية". ونحن لا نستطيع أن نقدم توثيقاً دقيقاً ولا إحصاء شاملاً لهذه الترجمات لغياب الطبعات الأولية من جهة وعدم بيان تواريخ النشر في بعض هذه الأعمال من جهة ثانية، حيث كانت الترجمة في كثير من الأحيان

(14) خيري منصور: سارتر والعرب، "الفكر العربي المعاصر"، العدد الثالث.

استجابة للطلب المتزايد على أعمال سارتر، فاختلطت الترجمات التجارية الكثيرة بالنشرات العلمية الدقيقة، التي قام بها متخصصون لأعمال سارتر، لذا أظننا في حاجة ماسة إلى دراسة تاريخية لهذه الأعمال.

والحقيقة أن استقبال سارتر في الفكر العربي المعاصر اتسم بالحدة والجدال والصراع، وتلك هي الملاحظة الثانية. فكما تحمس المثقفون العرب لأفكار الحرية والالتزام والمسؤولية، فإن هناك من وجد في الوجودية فلسفة رجعية، وكما ترجمت "الوجودية نزعة إنسانية" إلى العربية ترجمت أيضاً دراسة جان كانابا، "الوجودية ليست فلسفة إنسانية"، وكما ترجم كتاب ر.م. البريس "سارتر والوجودية" - الذي يعد كما جاء في الترجمة العربية وصفاً دقيقاً للفكر السارتري وفيه إنصاف له - ترجم أيضاً كتاب لوك لوفافر "سارتر والفلسفة" الذي يواجه بدعة الوجودية ويقدم نقداً لها؛ فمع الحماس كان النقد، وإن غلب الحماس ومع هذا فإننا نستطيع أن نتبين أشكالاً متعددة من النقد الفلسفي والديني والسياسي لعمل سارتر ودوافع متنوعة لهذا النقد، علينا أن نشير إليها ونحلل دوافعها. فقد ثار الهجوم والنقد ضد سارتر والوجودية من تيارات فكرية متعددة، يقول لويس عوض: "وأنا أذكر تلك الأيام بوضوح شديد، فقد كنت من أعداء الفلسفة الوجودية لأنني كنت أعدها انحرافاً مثالياً في الفكر الفلسفي يستخدم لغة اليسار وثورية اليسار لينسف الواقعية التاريخية والمادية الجدلية، ويفصل الفرد عن مجتمعه، وكنت أزجر محمود العالم أحياناً لينفض عنه تأثير أستاذه الكبير عبدالرحمن بدوي، وقد انتهى كل منهما إلى موقعه الفكري الذي يحتله الآن بعد مكابدات شاقة مع النفس ومع الغير عبر عشرات السنين".

وفي الفكر العربي المعاصر هناك من حاول الربط بين "سارتر والماركسية" مثلما فعل جورج طرابيشي الذي ترجم عدداً من أعمال سارتر، وذلك في دراسته التي تحمل عنوان "سارتر والماركسية" الصادرة عن دار الطليعة في بيروت 1964. والكتاب تعبير عن أزمة وتصوير قلق وحيرة جيل الستينيات من القرن العشرين في البحث عن أساس نظري للاشتراكية العربية، تلك التسمية التي أشار إليها المؤلف أكثر من مرة في المقدمة حين يقول: "كنا نشعر أن الأرض غير ثابتة تحت أقدامنا. كما نشعر أننا بدون نظرية. وكانت النظرية الاشتراكية الوحيدة الممكنة آنذاك تومي إلينا بالخوف. ومن هنا اتجهنا إلى سارتر، وحين أخذنا بالقراءة لم نقرأ لكي نكون اشتراكيين فعلاً بل لنستطيع الوقوف في وجه الماركسية المرعبة"[15].

ثانياً: المقاومة الفرنسية: باريس تحت الاحتلال

يظهر سارتر من بين الفلاسفة الفرنسيين الأكثر حضوراً وقرباً من قضايا التحرر في الوطن العربي، كما في معظم أرجاء العالم، بحيث يمكننا القول: إن فترة صعود سارتر وازدهار اسمه كمفكر حر، ارتبطت بقضايا الاستقلال الوطني في ستينيات القرن العشرين، وسيادة قوى اليسار في العالم، مما جعله يجوب كثيراً من الدول، ويلتقي أهم زعماء العالم في هذه الفترة: كاسترو، وتيتو، وخروشوف وعبد الناصر.

---

(15) جورج طرابيشي: "سارتر والماركسية"، دار الطليعة، بيروت، 1964.

إن مواقف سارتر والتي تتفق وفلسفته من جهة وتوجهه السياسي المتعاطف والمتقارب مع اليسار الفرنسي، وإن جاءت في معظمها إيجابية تتفق وطموحات الشعوب العربية، إلا أن موقفه من الدولة الصهيونية والفلسطينيين وما يتعلق بالصراع العربي-الإسرائيلي كانت تحكمه شروط مختلفة لا تتفق وحقوق الشعب العربي الفلسطيني، بل تميل مع شعور المثقف الأوربي بفعل عقدة الذنب من اضطهاد اليهود في أوروبا. ويزداد ذلك عن طريق الدعاية الصهيونية، وإن كان التعاطف مع اليهود ـ انطلاقاً من ظرف تاريخي حقيقي أو زائف ـ لا يتعارض بالنسبة للمفكر الحر والاعتراف بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، إلا أن مواقف سارتر من العدوان الثلاثي على مصر، ومساندته كفاح الشعب الجزائري من أجل التحرر كانا من أقوى العوامل مع عوامل أخرى بالطبع جعلت من سارتر شخصية متميزة، فوق العادة بالنسبة للمثقف والإنسان العربي. فهو عندهم فيلسوف الحرية وضمير العصر.

إن مواقفه وكتاباته هما طريقنا لفهم ما قدمه للثورة الجزائرية، ونستطيع أن نحدد مواقف سارتر من حرب الجزائر والتي بدت "وكأنها حربه هو، حيث إننا نلاحظ أنه مع اشتداد الحرب، بدأ اسم سارتر يلمع كداعية للحرية، ومسانداً لحركات التحرر الوطني. وقد اتخذت هذه المواقف أشكالاً متعددة فيما قام به من مسيرات وتظاهرات، وإصدار بيانات واحتجاجات، ولقاءات ورسائل مع أعضاء جبهة التحرير، ودعم فرق المساندة الفرنسية لثورة الجزائر، مما أدى إلى محاولات متعددة لقتله واتهامه بالخيانة وأنه عدو فرنسا.

هذا عن مواقفه العملية، أما عن كتاباته النظرية فإننا يمكن أن نجد في المقالات المختلفة التي قدمها في المجلد الخامس من كتابه "مواقف" عن نظام الاستعمار في الجزائر، و"مجندون يشهدون"، و"الجلادون"، ومقدمته لكتاب فرانز فانون مثالاً على التحليل الاقتصادي الاجتماعي في الدراسة الأولى، والدراسة النفسية الاجتماعية في الثانية والثالثة، والرؤية الفلسفية الشاملة لمفهوم الحرية بمعناه الواسع.

ويمكننا أن نفترض ـ كما أشرنا ـ أن مواقفه المؤيدة لثورة واستقلال الجزائر من المستعمر الفرنسي ترجع إلى مشاركته في مقاومة الاحتلال الألماني لفرنسا وكتاباته في تحليل فظائع الاستعمار وفضح التعذيب الذي يمارس على الجزائريين وتأكيده على حقهم في الحياة والحرية، ليست منفصلة البتة عن فلسفته في الالتزام والحرية.

تناول سارتر المقاومة في أشكال متعددة يمكن أن نحددها في الكتابة الأدبية والدراما المسرحية والسيناريو السينمائي. ونمثل للكتابة الأدبية بما نشره في الجزء الثالث من "مواقف": "جمهورية الصمت"، "باريس تحت الاحتلال"، "ما المتعاون"؟ حول المقاومة الفرنسية "وعارنا في الجزائر" حول حق الجزائريين في المقاومة والاستقلال.

وفي المسرح كتب "الذباب" التي ترجمها للعربية محمد القصاص.

وهو بدوره عاش تجربة الاحتلال الألماني لفرنسا أثناء إقامته في باريس، وقد شارك ـ كما كتب عنه لويس عوض ـ في المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال. وفي ترجمته "للذباب" تناول

الوجودية وأوضح العلاقة بينها وبين المقاومة و "الذباب" أو "الندم" كما قدمت على المسرح القومي بالقاهرة في ستينيات القرن العشرين، تقدم لنا الشكل الثاني الذي عرض فيه سارتر موقفه من المقاومة والذي سبق أن قدمه في شكل المقالة الأدبية في دراساته المختلفة في "مواقف". وقد فرنس سارتر ثلاثية اسخيلوس "أوريست"، والتي تتناول مقتل أغاممنون ملك أرغوس وزوج كلايتمنسترا حيث قتلته هي وعشيقها ايجيست بعد عودته منتصراً من طروادة وأبعدت إبنها أوريست عن القصر وأذلت أبنتها اليكترا وعاملتها معاملة الإماء في القصر. وحين يعود أوريست فينتقم من الأم القاتلة ويحكم ولا يستطيع القضاة الذين انقسموا أن يدينوه أو يبرؤه إذ تتدخل عدالة السماء لينجو من العقاب.

يتقدم أوريست في "ذباب" سارتر للانتقام مختاراً بإرادته الحرة متحملاً مسؤوليته ويحكم عليه بالقتل ويقتل وتسعى اليكترا لدفنه متحدية كل القوانين ضد إرادة الملك الغاصب القاتل. عرضت المسرحية أثناء الاحتلال الألماني على مسرح باريس واكتشفت سلطات الاحتلال أن سارتر يدعو إلى حمل السلاح لمقاومة الألمان، فقد فهم الناس من رموز المسرحية أن هتلر كان ايجيست المغتصب وأن حكومة فيشي والفرنسيين المتعاونين مع الاحتلال تمثلهم كلايتمنسترا وأن فرنسا - ارغوس - بحاجة إلى بطل. لقد أراد سارتر أن يعلم الفرنسيين أن السبيل إلى تحرير فرنسا هو المقاومة ضد الاحتلال وضد تخاذل الخونة من حكومة فيشي التابعة له. كما وظف الكتابة السينمائية للتعبير عن المقاومة مؤكداً أهمية السينما في التعبير عن وعي الجماهير.

يقول في "جمهورية الصمت": "لم نكن أحراراً قط كما كنا

في ظل الاحتلال الألماني. كنا قد فقدنا حقوقنا كافة، وقبل كل شيء حق الكلام. لقد كانوا يهينوننا في وجوهنا كل يوم. وكان علينا أن نسكت؛ وكانوا ينفوننا بصورة جماعية كشغيلة، كسجناء سياسيين، كعرق دنيء. وفي كل مكان، على الجدران، في الصحف، وعلى شاشة السينما كنا نجد كل ذلك الوجه النحس التافه الذي كان مضطهدونا يريدون أن يقدموه لنا عن أنفسنا، وبسب هذا كله كنا أحراراً". نستطيع أن نفهم شدو سارتر الدائم بالحرية، الذي نبع من هنا، من احتلال فرنسا ومن مقاومتها للألمان كما سيظهر في الفقرات التالية[16]. أنا لا أتكلم ههنا عن تلك النخبة التي كانها المقاومون الحقيقيون، بل عن جميع الفرنسيين الذين قالوا لا، في كل ساعة من ساعات الليل والنهار وطوال أربعة أعوام[17].

وأنا استشهد بالفقرات التالية لسببين: الأول لبيان معنى المقاومة عنده باعتبارها أساساً للحرية. ففي الفقرة الحالية، يتجلى موقفه من الاحتلال الفرنسي للجزائر حين تحول الضحايا إلى جلادين. يقول: "كانت مسألة الحرية بالذات مطروحة، وكنا على عتبة أعمق معرفة يمكن للإنسان أن يكونها عن نفسه، ذلك أن سر الإنسان ليس عقدة أوديب أو عقدة النقص فيه، بل حدود حريته بالذات، قدرته على مقاومة التعذيب والموت". وهذا كان الأساس فيما نعتقده من موقف سارتر الذي لا مثيل له من المقاومة. لقد اكتسب أولئك الذين قاموا بنشاط سري، عن طريق

(16) سارتر: جمهورية الصمت، ص5.

(17) المصدر السابق، ص6.

ظروف نضالهم تجربة جديدة: "ما كانوا يحاربون في وضح النهار كالجنود، بل كانوا هم المطاردون في الوحدة والعزلة، هم المعتقلون في الوحدة والعزلة، كانوا يقاومون التعذيب في الهجران والتعري الكامل، كانوا وحيدين عراة أمام جلادين حليقي الذقون، وحسني التغذية، وحسني الملبس، يسخرون من لحمهم البائس، كل ما فيهم من مظاهر يدل على أنهم على حق بفضل ضميرهم الراقي والقوة الاجتماعية التي تدعمهم. ومع ذلك، وفي أعمق أعماق هذه الوحدة وهذه العزلة، كانوا يدافعون عن الآخرين، عن جميع الآخرين، عن جميع رفاق المقاومة". ويمكننا أن نجد تشابهاً في وصفه لرجال المقاومة الفرنسيين مع ما أورده من شهادات المجندين الفرنسيين على التعذيب في الجزائر وربما بنفس الألفاظ .

يشيد سارتر بالمقاومة بما تحققه من مساواة وديموقراطية بين المشاركين فيها، مساواة صادقة وديموقراطية حقة. فقد كانت العقوبة بالنسبة إلى من يحملون الرسائل وهم يجهلون محتواها كما بالنسبة إلى من كانوا يتولون قيادة المقاومة كلها، واحدة: السجن، والنفي، والموت. ما من جيش من جيوش العالم نستطيع أن نجد فيه مثل هذه المساواة في المجازفة بين الجندي والجنرال. لهذا كانت المقاومة ديموقراطية حقيقية: فبالنسبة إلى الجندي كما بالنسبة إلى القائد، الخطر نفسه، والمسؤولية نفسها، والحرية المطلقة نفسها في الانضباط[18].

إن الاحتلال محنة رهيبة، فيما كتب سارتر في "باريس تحت

---

(18) المصدر نفسه ص6-7.

الاحتلال" واصفاً آثاره، التي من الواضح أنها نفس الآثار التي أحدثها المستعمرون الفرنسيون في الجزائر، كما أوضح في دراسته "نظام الاستعمار الجديد". وكل استعمار نواجهه استيطاني أو استعمار أميركي جديد، والأمر واضح في العراق. يقول: "إنه ليس من المؤكد أن فرنسا ستستطيع من بعده أن تعود إلى ما كانت عليه، لقد كان احتلال فرنسا ظاهرة اجتماعية هائلة انعكست آثارها على 35 مليون كائن إنساني"...[19] لقد كان هناك مع ذلك عدو - أبغض الأعداء إلينا - لم يكن له من وجه، إنني سأشبهه عن طواعية بأخطبوط. كان يستولي على رجالنا في الظلام ويبيدهم من الوجود. ويضيف سارتر في وصف أشعر به على لسان كل عربي: "ما من إنسان في باريس لم يعتقل أو ينف صديق له أو قريب. كان يبدو أن في المدينة ثقوب خفية، وأنها كانت تتفرغ عن طريق هذه الثقوب. كما لو أنه أصابها نزيف داخلي لا يمكن تحديد موضعه"[20]. وفي عبارات موجزة يرسم لنا دوافع المقاومة: "هذا لأنهم سرقوا منا مستقبلنا طوال أربعة أعوام"؛ "كنا نشعر بمصيرنا يفلت منا" و"كانت جميع أفعالنا مؤقتة، وكان معناها محدوداً باليوم الذي يتم فيه إنجازها"[21].

وبالتالي فإنه ليس ثمة بديل سوى المقاومة، لقد كانت المقاومة كفعل؛ وليست رؤية سارتر عن الحرية هي الأساس في مناصرته للثورة الجزائرية، لقد أكدت فلسفته كما ظهرت في "الوجود

---

(19) سارتر: باريس تحت الاحتلال، "مواقف 3"، ص9-10.

(20) سارتر: باريس تحت الاحتلال، ص13.

(21) سارتر: باريس تحت الاحتلال، ص18.

والعدم" حرية الفرد مقابل الآخرين، الذين كانوا في نظره في هذا الحين، الجحيم بعينه. لكن المقاومة هي التي أكدت حرية الفرد ومسؤوليته ومستقبله حين يضحي طائعاً مختاراً بحياته من أجل الآخرين. ويمكن أن نجد في المقطعين التاليين تعبيراً عن ذلك، يقول الأول: "كنا نتبادل النظر وكان يخيل إلينا أننا نرى أمواتاً وكان هذا التجرد من الإنسانية، هذا التحجر الإنساني لا يطاق، إلى حد أن الكثيرين منا ارتموا في المقاومة ليفلتوا منه، ليستعيدوا مستقبلهم، مستقبل غريب مسدود بالتعذيب والموت، لكننا نصنعه على الأقل بأيدينا". "كان المقاومون، فخرنا وكبرياؤنا"[22].

ويقول في نهاية "باريس تحت الاحتلال": "ينبغي أن تفهموا أولاً أن المقاومة النشيطة كان لابد أن تنتصر بالضرورة. إنه ليخيل إليّ أن هذه الأقلية تقدمت إلى الاستشهاد، بإرادتها من غير أمل، لافتداء نقاط ضعفنا"[23].

إن فعل المقاومة ـ كما يتضح من قول سارتر ـ هو فعل سلب للماثل والقائم الثابت، لذا فهو فعل خلق وتشكيل للواقع. "لقد بينت المقاومة التي انتصرت في النهاية، بينت ضدهم - يقصد المتعاونين - أن دور الإنسان هو أن يعرف كيف يقول لا للأمر الواقع حتى عندما يخيل إليه أن من واجبه الرضوخ له"[24].

والشكل الثالث الذي يتناول من خلاله سارتر المقاومة هو السيناريو السينمائي، حيث صاغ سارتر في أعوام الاحتلال كتابة

---

(22) المصدر السابق، ص19، 23.

(23) المصدر السابق، ص27.

(24) المصدر نفسه، ص41.

سينمائية عن المقاومة (Résistance)؛ وقد وصلنا من خلال دانييل أكورسي الذي أعطاه إلى ميشيل كونتا فأعده للنشر وظهر ـ دون أن يحمل اسم سارتر ـ في مجلة "الشاشة الفرنسية *L'Ecran Français*" المخصصة للدراسات (الممنوعة من النشر) في العدد 15 أبريل 1944 تحت عنوان "فيلم لما بعد الحرب" وقد تم نشره بعد ذلك تحت عنوان "المقاومة" في العدد 609 من "الأزمنة الحديثة" حزيران/يونيو-آب/أغسطس 2000.

ويتضح في مقدمته فهم سارتر للسينما وقدراتها التعبيرية والتي كان قد كتب لها من قبل سيناريو لمسرحيته "تمت اللعبة" التي أخرجها جان رولانوا عام 1947. يرى سارتر أن "الفيلم السينمائي يستطيع أن يتحدث إلى الجماهير عن الجماهير... إلا أن ما حدث هو إنه تم تقييد إمكانات السينما إلى أقصى درجة حيث سلسلناها وأرغمنا هذا العملاق على تجسيد كائنات صغيرة، ذلك أننا نخاف منه. ولا يعود الذنب في هذا إلى المخرجين، بل يقع الذنب على المنتجين، وعلى الرقابة الخاضعة لأوامر فيشي وعلى كل أولئك الذين يشكون في قدرة الفيلم على الطرح والإقناع"... ويضيف في الفقرة التالية: "إن المرض الذي تعانيه السينما - إذاً - ليس نابعاً من تكوينها، وإنما من الحرب، وأيديولوجيا المحتل، وخدامه، الذين يحاولون خنقها. ولا يمكننا اليوم سوى أن نعد في صمت لتحريرها بالبحث عن الموضوعات العظيمة التي سوف تعيد إليها موقعها الاستثنائي كفن للجماهير"[25].

---

(25) سارتر: سيناريو المقاومة، ترجمة نورا أمين، مجلة "الفن المعاصر"، العدد الثالث، القاهرة 2001.

تبدأ الأحداث في معسكر للأسرى الفرنسيين يحاول ثلاثة منهم الهرب هم: فرنسوا دورنييه وبيكار وميرلان، في الوقت نفسه الذي يتم فيه الإفراج عن المرضى الميئوس من شفائهم ومعهم شخص يدعي الجنون هو لاميلان، مع إفراج أو أجازة من المعسكر لدورنييه الذي يندهش ويرفض ذلك، فيدفعه زميلاه إلى مغادرة الأسر؛ وحين يصل بهم القطار إلى مدينتهم يخبره لاميلان أنه إذا كان قد عاد كواحد من "الميئوس من شفائهم"، فإنه فعل ذلك لكي يبقى في روان وينظم المقاومة. لقد وصلته أخبار من هناك أنهم ينتظرونه.

وحين يسأله دورنييه "ماذا سوف تفعلون؟" يرد: كل شيء، هجوم وتخريب واغتيالات. سوف نصنع مستودعات للأسلحة. هناك مقاومة منظمة من الأساس. هل تريد أن تأتي معنا؟ يتردد دورنييه ثم يرفض[26]، ومع هذا يقدم على مساعدتهما للاختباء حينما حضرا إليه في مسكنه الذي يقع في منزل حماه صاحب الجريدة التي يعمل فيها. وإن كان حماه قد اخبرهما أنه لن يبلغ عنهما سلطات الاحتلال، لكن يجب أن يغادرا المكان خلال 24 ساعة. فهو يقول لهما: "لا أضع في حسباني مصلحة اثنين من الفرنسيين، وإنما مصلحة فرنسا، والتي تكمن في التفاهم مع ألمانيا".، فيأخذهما دورنييه إلى منزل أسرته، حيث يسأل أباه: أمام حملات السجن والتعذيب التي يقوم بها الألمان؛ هل تتركهم يستمرون؟ وحين يجيب الأب وهل هناك شيء بأيدينا؟ يقول دورنييه:

---

(26) المرجع السابق، ص391.

"يمكننا أن نقاوم، هناك أناس يقاومون، يجب أن نكون معهم"[27] وفي الوقت الذي ينضم فيه للمقاومة يكتب حماه مقالاً باسمه عن الحياة الطيبة للأسرى في المعتقلات الألمانية، مما يجعل رفاقه في المقاومة يرفضونه ويطردونه من بينهم، فيقرر أن يسلم نفسه للألمان رافضاً التعاون معهم، فيقبض عليه وأثناء ترحيله، يهرب ويقوم بعملية فدائية ضد الألمان المحتلين. في السجن تظهر بطولته لزملائه. يقول له أبوه "العالم كله يثق بك"[28].

ثالثاً: سارتر والمقاومة الجزائرية

يدين سارتر الاستعمار الفرنسي في الجزائر ويفضح ما يقوم به من أسوأ أنواع التعذيب والتخريب في كتابه "عارنا في الجزائر"، الذي يضم دراسات ثلاث. الأولى: بعنوان "نظام الاستعمار الفرنسي في الجزائر" والثانية "مجندون يشهدون" وهي تعليق على كتاب يحتوي مجموعة من الشهادات والوثائق عن الطرق التي تتبعها فرنسا في الجزائر. إنه كتاب حول الممارسة المنظمة العنيدة للعنف المطلق، وألوان السلب والنهب والاعتداء على أعراض النساء، وأنواع الانتقام من السكان المدنيين حيث الإعدام بالجملة وبلا محاكمة. وتواصل الدراسة الثالثة إدانة سارتر العنيفة لما يقوم به المحتل الفرنسي في الجزائر تحت عنوان "الجلادون".

إن الفرنسيين يكتشفون في غمرة دهشتهم، هذه الحقيقة الهائلة:

---

(27) نفس المرجع، ص397.

(28) المصدر نفسه، ص398.

"إذا لم يكن هناك ما يحمي أمة ضد نفسها، ولا ماضيها ولا أماناتها، ولا قوانينها الخاصة، وإذا كانت خمس عشرة سنة كافية لتحويل الضحايا إلى جلادين، فذلك لأن الظرف وحده هو الذي يقرر: فحسب الظروف يستطيع أي كان وفي أي وقت، أن يصبح ضحية أو جلاداً... ويضيف ليست الضحية والجلاد سوى صورة واحدة: إنها صورتنا"[29].

يريد سارتر أن يحمي الأمة الفرنسية من نفسها، لذا كتب هذا الكتاب، الذي يهمنا فيه تحليله لنظام الاستعمار الفرنسي في الجزائر. حيث يتوجه للإنسان الفرنسي ويحذره مما يسميه خداع الاستعمار الجديد، الذي يتمثل في الإدعاء بأن المسألة الجزائرية مجرد مسألة اقتصادية تحتاج إلى إصلاحات، وهي مسألة اجتماعية وسيكولوجية، وبحل هذه القضايا الثلاث تحل المسألة وتعود من جديد الأخوة الفرنسية الإسلامية القديمة، تلك هي مهمة فرنسا، ويجب رؤيتها على هذا النحو شريطة عدم خلط هذه الحاجات بالسياسة[30].

لقد أجاب زعماء جبهة التحرير على ذلك، تلك الإجابة التي تعلمونها جميعاً: «سنحارب، حتى لو كنا سعداء في ظل الحراب الفرنسية». إنهم على حق كما يؤكد سارتر، الذي ذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول للفرنسيين وللعالم: "إن الإنسان لا يستطيع إلا أن يكون شقياً في ظل الحراب الفرنسية. صحيح أن معظم الجزائريين يعيشون في بؤس لا يحتمل، ولكن صحيح أيضاً أن

---

(29) سارتر: "عارنا في الجزائر".

(30) المصدر السابق؟

الإصلاحات الضرورية لا يمكن أن تتم على أيدي المستعمرين، إن هذه الإصلاحات ستكون من شأن الشعب الجزائري نفسه حين ينتزع حريته".

يريد سارتر أن يقدم أوضح مثال عن النظام الاستعماري وهو الاحتلال الفرنسي وهو يرفض دعوى أن يكون هناك مستعمرون صالحون وآخرون أشرار، مادام الاستعمار يسعى لتأكيد سيادته في الجزائر. هناك مستعمرون فحسب، فإذا أدركنا ذلك، أدركنا لماذا يحق للجزائريين أن يهاجموا سياسياً وقبل كل شيء هذا النظام الاقتصادي الاجتماعي والسياسي. وكيف أن تحريرهم وتحرير فرنسا بالذات لا يمكن ألا أن يكون نهاية الاستعمار.

ويمضي سارتر في تحليله موضحاً نتائج الاستعمار، يقول: "يبدأون باحتلال البلاد، ثم يستولون على الأرض ويستغلون ملاكيها القدماء بأجور لا تسد الجوع، ثم أن هذه اليد العاملة الرخيصة تصبح مع التصنيع أغلى مما ينبغي! وهكذا ينتهي الأمر بنزع حق العمل، حتى حق العمل من السكان الأصليين ولا يبقى للجزائري، وهو في بيته وأرضه وفي بلد مزدهر إلى أبعد حدود الازدهار، ألا أن يموت جوعاً، ومن هنا فإن الجزائريين مقسورين على أن يلتمسوا في فرنسا الخدمات التي تحرمهم فرنسا إياها في الجزائر"[31].

ويضيف سارتر إلى هذا التحليل الاجتماعي للاقتصاد الفرنسي في الجزائر بياناً هاماً فيما يتعلق بالجانب الثقافي (الدين واللغة): "لقد أرادت فرنسا أن تجعل الجزائر شعباً من الأميين، ذلك أن

---

(31) المصدر السابق.

الاستعمار يحاول سد طريق التاريخ على المستعمرَين، فإن كانت المطالب القومية في أوروبا تعتمد على وحدة اللغة، فقد حرم على الجزائريين استعمال لغتهم، حيث تعتبر اللغة العربية في الجزائر لغة أجنبية منذ 1930؛ فمع أنهم ما زالوا يتحدثون بها فإنها قد كفت عن أن تكون لغة مكتوبة"[32].

يتضح صدق موقف سارتر المعادي للاستعمار، والذي يؤكد على فرنسا غير استعمارية في تأكيده حق الجزائر في الكفاح ضد استبداد المستعمر لتنهض بسياساتها الاقتصادية والاجتماعية. فالإصلاحات المطلوبة هي مهمة الشعب الجزائري، وهو الذي سيحققها، والشيء الوحيد الذي يمكن القيام به، وينبغي القيام به والآن، هو أن نكافح إلى جانب الشعب الجزائري لنحرر في الوقت نفسه الجزائريين ولإقامة علاقات جديدة بين فرنسا حرة وجزائر محررة.

لذا كتب البعض أن "حرب الجزائر كانت حربه". "لقد كان يتجنب كل الحوادث السياسية المهمة في ذلك الوقت باستثناء حرب الجزائر التي كانت بطريقة أو أخرى، السبب الأكبر لبناء شخصيته العظمى". كما أشار رونالد دوماس محامي الشبكة التي كونها فرنسيس جونسون لمساندة المقاومة الجزائرية.

---

(32) المصدر نفسه.

سارتر في القاهرة(*)

عايدة الشريف

بقدر عنف الموجة... وتركيب تربة الشاطىء... بما تحدث الموجة... من تأثير. فإن كان الشرخ غائراً عميقاً أدركنا مدى شدتها وقوتها، أما إذا لم تخلف شيئاً فإن ذلك قد يعني ضعفها أو وهنها، وقد يعني أيضاً عدم استعداد التربة لتلقيها. فكيف كانت موجة سارتر إلى مصر... وما هو الأثر الذي خلفته في مثقفيها؟

أقرأ كتاب لويس عوض «دراسات أوروبية» تأمل في مقالته الثانية «الوجودية بلا دموع» «كيركغارد» يقول الدكتور لويس: «جاء ضيفنا العظيم جان بول سارتر وصاحبته الكبيرة سيمون دي بوفوار وزميلهما المعروف كلود لانزمان رئيس تحرير مجلة «العصور الحديثة» (وهو مدير التحرير... وصار هو الرئيس)». المهم يستطرد د. لويس: «لن أقول لك إن سارتر ولد 1905 أو أنه حاصل... وإنما سأبدأ كلامي عن سارتر بتقديمه كفيلسوف أولاً

(*) نشرت في مجلة «الدوحة» القطرية.

وكأديب ثانياً». ونتهيأ لأن نحصد الحصيلة التي وصلته من سارتر فنجده يقول: لقد اقترن اسم سارتر منذ ربع قرن أو يزيد بالفلسفة الوجودية وللوجودية قصة فلا نخرج بكلام إلا عن كيركغارد.

أقرأ جريدة الأهرام بعد وفاة سارتر... الحكيم يتحدث عن مفكر العصر... الأوروبي سارتر. ويسأله الصحفي الذي أجرى الحوار: هل حدثك سارتر عن مسرحياتك فيجيب الحكيم بنعم قرأ مسرحياتي المنشورة بالفرنسية، وقال رأياً طريفاً، قال: إنه لاحظ أن النساء في مسرحياتي أذكى من الرجال وهو ما لم تلاحظه المرأة وعلى الأخص في بلادي فقد شاعت عندهن فكرة «عدو المرأة»، وإذا كان ذلك هناك فلا تعارض هناك لأن... الخ.

هذه هي حصيلة الانطباعات من قبل ومن بعد الزيارة، إن سارتر لا يؤمن إلا بما يوحي به إليه عقله وفلسفته للحياة. لقد زار مصر... وقابل من قابل فيها وزار قطاع غزة وتحدث عن سكانها واللاجئين إليها، لقد سمع ورأى ولكنه لم يتأثر قيد أنملة بما سمع ورأى، وكان استقبالنا له أشبه بتظاهرة وكان كلامنا معه أشبه بالصدى في واد مهجور... إلا أن الصهيونية كانت أذكى منّا وأكثر دقة في قيادته إلى أهدافها. فقد دسّ كلود لانزمان بفكره الصهيوني المغلف بطبقة رفيعة مزيفة من الفكر التقدمي للتضليل. دسّه على سيمون في وقت كان فيه سارتر يتأرجح بين وجوديته والشيوعية فاستطاعت سيمون بتأثير من لانزمان أن تسوق سارتر إلى أن يخرج عن قاعدته ويسير وراءها منوماً أو كالمنوم، وهو الفيلسوف الذي وضع للفردية وللاستقلال الفكري قواعد أثرت في جيل وستؤثر في أجيال، فانبهر بما قدم إليه فترة... قبل أن يعود

إلى قواعده سالماً. ولقد رأينا كيف كان لانزمان يقف في الظل وراء سارتر في كل زياراته فيسمعه صوت هرتزل واضحاً مجلجلاً وهو يهمس به إليه. وإلقاء العلم الفلسطيني بعيداً عنه في غزة وهو يرى بؤس اللاجئين إليها بأم عينه، ليس إلا دليلاً صارخاً على ما ذهبت إليه.

وهكذا حالنا مع أنفسنا ومع غيرنا من قوى العالم الخارجي المحيط بنا على المستويين الفردي والجماعي، نستقبل كل ما تعرضه على أنفسنا وعلى غيرنا بالزمر والتطبيل والتظاهرات والعواطف ودون أن نقيم للعقل والمنطق والتاريخ وزناً... ألم يقل سارتر للأستاذ علي السمان وهو محق في قوله: «لماذا لا تجزئني فتأخذ مني ما يعجبك وتطرح ما لا يروق لك». هذا هو المنطق الجدلي الذي يجب أن نواجه به أنفسنا ونواجه العالم به. لقد استطاعت الشيوعية أن تجذب سارتر إليها عدة مرات، وكان كلما ينفض عنها فترة تلاحقه مرة أخرى حتى انفض عنها إلى غير رجعة. وعندها تركته بعد أن يئست منه في آخر محاولة. وهذا ما فعلته الصهيونية به. ولنتعظ بذلك إذاً، في مثل علاقاتنا مع مفكرين غربيين مثل سارتر فنخاطبهم ونتعامل معهم بمنطقهم وأسلوبهم.

لقد كان توفيق الحكيم بكل خبراته كمفكر لا يعرف عن العلاقة القائمة بين الثلاثي سارتر وسيمون ولانزمان إلا بعد أن غادروا مصر... وكتب العارفون عنهم ما كتبوا مما دعا الحكيم تحت ضغط الحقائق لأن يعطي تفسيراً سطحياً عن علاقة سارتر بسيمون دي بوفوار وذلك في حديثه إلى جريدة «الأهرام» ـ بعد وفاة سارتر ـ حيث قال: «كانت علاقة زوجية تقوم على التراضي والإيجاب والقبول دون تدخل من أي إجراءات عملاً بمبدأ الحرية

عند سارتر... حرية الاختيار عند الإنسان هي الأساس، وليس مجرد الورقة أو الإجراء...» الخ.

وبعد: فقد فشلت زيارة سارتر إلى القاهرة عام 1967 كما تعلمون، وعلى أثر وفاته طلب مني السيد رئيس تحرير «الدوحة» أن أكتب تقويماً لهذه الزيارة وأن أسجل انطباعاتي عنها لا لأهمية الرجل أو الزيارة في حد ذاتها، فذلك حدث مضى وانقضى ومات الرجل بعد أن غير فكره ومواقفه أكثر من مرة، ولكن تدبراً لمواقفنا وتغييراً لحساباتنا... وربما لندرأ أخطاءنا بعد ذلك مع أناس آخرين وفي ظروف مواتية أخرى(*). وقد كتبت تغطية لهذه

(*) أتيح لي أن أرافق سارتر ومرافقيه في زيارته إلى القاهرة... كمراسلة لمجلة «الآداب» البيروتية، بل أن الدكتور سهيل إدريس رئيس تحريرها أوكلني لتوجيه الدعوة لسارتر ورفقائه لزيارته في بيروت... ولقد تسنى لي بفضل ذلك أن أكون قريبة منهم وأن أتتبع كثيراً من لقاءاتهم بالمجاميع وحوارهم المنفرد مع المفكرين وأن أستمع إلى بعض آراء سارتر في أولئك وهؤلاء. والحق أن الصديقين عبد الملك خليل والمرحوم وحيد النقاش قد ساعداني كثيراً سواء في توجيه بعض الأسئلة، أو ترجمة بعض ما يسقط عن أذني من كلماتهم حتى أتابع الحديث... فلقد كان عبد الملك رفيقاً كل الوقت للرفقة السارترية وكان يسرد لي دائماً ما فاتني من الزيارة بسبب عملي الحكومي... يحثني باستمرار على أن أتشجع في التحدث مع الضيوف بأي لغة حتى لا يظنوا أني مجرد مراقبة لتحركاتهم وملاحظاتهم لصالح جهة ما... ولا سيما أنهم كانوا يعتبرون كلمة (مرسي) التي تنطلق مني عفوياً تشي بأني أتكلم الفرنسية بطلاقة لعدم معرفتهم أن المصريين يستعملونها كالعربية سواء بسواء.

الزيارة لمجلة «الآداب»... ولكنها لم تنشر في حينها لأن هذا الحين تصادف مع نهاية زيارة سارتر لإسرائيل... وتصريحه بتأييد وجودها مع حق عودة اللاجئين إلى ديارهم (وكالعادة عندما يمسنا ضرّ... نغضب وننصرف) فأحكم التعتيم على أخبار سارتر من وقتها... ولم تتابعه الصحافة بعد ذلك بالشكل السابق حتى غابت عنا التحولات التي حدثت في أفكاره بعد ذلك، وامتناعه عن توقيع البيانات التي تؤيد دولة إسرائيل. وأذكر أنني عند كتابة ذلك المقال، عانيت كثيراً من القفز فوق موضوعات وآراء كانت تصدم القارىء حتى في أساتذته الكبار الذين يكن لهم ولآرائهم تقديراً كبيراً... لو تجاسر كل من كان في مثل سني وقلة حيلتي وخبرتي على التصريح بها... ولكن مرور ثلاثة عشر عاماً على هذه الأحداث عملت كثيراً على اضمحلال هذه المهابة التي كنت أحسها في نفسي تجاه كثير من هؤلاء المفكرين.

والحق أن هذه الزيارة قلبت كثيراً من أفكاري عن مثقفينا وعن سارتر رأساً على عقب. كنت أظن قبلها أن لقاء مهماً كزيارة سارتر ستجعل الحكيم ينفض عن نفسه هذا الانغلاق الذاتي والميول الانصرافية التي تشكل أدبه ـ والتي ألمح اليها كثير من الأدباء العرب ـ ويبدأ بجدية في التعرف إلى فكر الزائر وتطبيقه على حياته... كنت أظن أن لويس عوض صاحب الثقافة الموسوعية النادرة... سيتخلى ولو مؤقتاً عن أحكامه الانفعالية المتسرعة وشهوة إطلاق التعبيرات المدبجة... ولكن ذلك لم يحدث بالنسبة للرجلين معاً. كنت أظن أن العلاقة الثلاثية بين سارتر وسيمون ولانزمان محض مواقف عاشوها كتجربة حياة...

ولكن هذه الزيارة أكدت أن هذه المواقف تنسحب على أدق آرائهم وتحكم مواقفهم السياسية والاجتماعية...

فمن أين أبدأ.. وهل أكون متفقة مع هذا الانقلاب أن أبدأ من النهاية؟ ولكن إذا كانت النهاية محصلة لبدايات فكيف يرتب القارىء مفردات الموضوع بعد أن تعاكس سرده؟ أنترك الموضوع يأخذ مجراه حسبما اتفق.

مارس 1967

زار سارتر القاهرة في مارس 1967... واستمرت هذه الزيارة ستة عشر يوماً. ولم تكن هذه الزيارة إلا آخر الدعوات التي وجهت إليه من القاهرة وماطل في تلبيتها بسبب تشككه في جدوى التجربة المصرية والقائمين على تطبيقاتها من فئة من الشعب وليست كل الفئات المتوجب أن تشارك فيها. وقد استمرت دعوات القاهرة تلاحقه لأنهم وجدوا أن هذا الموقف المبدئي منه، لم يمنعه يوماً من الوقوف مدافعاً عن مصر في وجه العدوان البريطاني ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي على مصر سنة 1956... حيث وقف مهاجماً حكومته بقوله: «إن فرنسا ذهبت تنقذ قناة وتقتل شعباً، هذا الشعب الذي قررت أن تقتله ليس الشعب المصري وإنما الشعب الفرنسي نفسه، فليس من حق أي رئيس لحكومة فرنسا أن يجرد الشعب الفرنسي كله من شرفه في حب السلام»، ثم تأييده لمصر في كثير من مبادراتها ومواقفها في ستينيات القرن الماضي. هذا كله بجانب متابعة مصر لتأييده لكل المظلومين والجوعى في العالم أجمع ومساندته لكل الحركات التحررية وعلى رأسها ثورة الجزائر.

وهناك سبب آخر كان وراء تسويف سارتر في قبول الدعوات التي وجهت إليه إثر كل موقف رجح فيه كفة مصر. ألا وهو معرفته أنه مع تلبية أي دعوة لمصر سيكون مطالباً بإبداء رأيه في النزاع العربي ـ الإسرائيلي. وهذا بالطبع كان وارداً عند المصريين عندما وجهوا الدعوة الأخيرة الملباة... بشكل زيارة صحفية من جريدة «الأهرام» ومن مجلة «الطليعة» بالذات التي كان يرأس تحريرها الأستاذ لطفي الخولي... وباسم توفيق الحكيم كأكبر مفكر، كما رأت الأهرام. فالبرغم من أن العرب قد قرأوا منذ سنة 1946 إلى وقت زيارته لمصر دراسة سارتر (المسألة اليهودية) وتأكدوا أنه لم يوفق فيها، لأنه تصور أن طرفي القضية هما اليهود والنازية، أو الذي يضطهد والذي يقع عليه الاضطهاد أو المعادي للسامية واليهود... ومع أن تصور المسألة اليهودية على أنها علاقة ثنائية تصور صحيح فهو تصور مبتور ناقص... لأن القضية لا تقتصر على المجال السيكولوجي فقط، أو المستوى الثقافي فحسب بين فرد وآخر... وإنما لها جذور تاريخية وأسباب اقتصادية واجتماعية كان لا بد أن ينتبه إليها سارتر... وربما كانت الدعوة لإكمال هذا النقص البيّن الذي يتيح له بعد ذلك إكمال هذه المسألة. فقد صرح الأستاذ لطفي الخولي المشرف الفعلي على الزيارة... أنه قد وضع زيارة سارتر وسيمون ولانزمان إلى الجمهورية العربية المتحدة التي تتم لأول مرة في إطار محدد ذي هدفين:

1 ـ معايشة التجربة المصرية والتعرف إلى الكفاح الذي يخوضه هذا الشعب بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر.

2 ـ وإن سارتر ورفاقه قد طلبوا بأنفسهم أن يتعرفوا إلى

المعلومات الدقيقة عن القضية الفلسطينية فطلبوا زيارة منطقة غزة ـ كانت غزة تابعة للقطر المصري فقد تمت الزيارة قبل النكسة بشهرين ـ والتعرف إلى مشاكل اللاجئين ومعرفة الحقيقة من كل جوانبها.

ولهذا، فليس خافياً على أحد أنهم سيزورون إسرائيل بعد ذلك التي هي في مفهومنا فلسطين المحتلة لأنهم بكل إخلاص وأمانة حينما نسألهم عن القضية الفلسطينية يقولون (إننا نريد البحث عن المعلومات والحقيقة على الطبيعة قبل أن نقول رأينا) وربما يكون استباقاً مني أن أقول: إن كلامهم كان يجانب الحق... المهم هذا الإطار الذي وضعه لطفي الخولي للزيارة... أما الإطار الذي وضعه سارتر للزيارة نفسها فهو ذو شقين أيضاً... يتعلق الأول بضمان دعوى حياد مصر عندما وجهت الدعوة، فاشترط أن يصطحب معه اليهودي كلود لانزمان. ويتعلق الثاني بحياده أمام ضميره ـ الذي حسبه متعادلاً ـ وطرف الصراع الآخر. فقبل دعوة لزيارة إسرائيل فور انتهاء زيارته لمصر... وإذا تركنا زيارته لإسرائيل لأننا لم نراقبها... فهل لنا أن نتساءل عمن هو (كلود لانزمان) هذ الذي فرضه سارتر على الزيارة حتى يضمن حيادها؟ وهل قرأ المشرفون على هذه الزيارة كل الذي كتبته سيمون عن علاقتها بهذه الشخصية وتأثيرها فيها وفي سارتر، إيديولوجياً وفنياً حتى يعاملوه كعنصر مصاحب ـ مهمته تحقيق التعادل ـ وليس كمدعو أصلي... فيدرأوا بذلك تأثيره الذي قلب المرجو من الزيارة رأساً على عقب، خصوصاً أن ذلك كان منشوراً منذ 1963 ومترجماً بعدها عن دار الآداب التي كانت تملأ منشوراتها رفوف المكتبات والأرصفة المصرية لمن لا يعرف الفرنسية أو الإنكليزية.

سيمون ولانزمان

لقد كتبت سيمون دي بوفوار عن علاقتها بسارتر وكل الذين أحبتهم من (الغرين) الأميركي اللاتيني... إلى (لانزمان) اليهودي الشيوعي، وذلك بعد أن انصرف عنها سارتر إلى حبيبته الأميركية بجانب انشغاله في أن يبني أيديولوجية تضيء للإنسان وضعه فيما هي تقترح عليه أن ينصرف إلى عمل تطبيقي... فتقول: «إن مطمحاً كالذي يشغل به سارتر نفسه كان غريباً عليّ... لأنه مشروع يخصه بشكل صميمي جداً ـ حتى أن واحداً لا يستطيع أن يشارك فيه... ولو كنت أنا هذا الواحد، وكنت أعزي نفسي بأن الأمر ليس كما كان من قبل، وأن هناك في العالم من هم أتعس مني ولكن ما من شيء كان يمنحني العزاء... بل على العكس كان هذا الحزن الدفين يجذب إليّ كثيراً من الضيق والشكوى... وكان هذا اليأس والكآبة يتسللان إلى قلبي إلى درجة جعلتني أتمنى نهاية العالم»، لذلك كله عندما ظهر لانزمان في أفق حياتها أحبته وأسكنته شقتها... وتقول هي في ذلك: «لقد حررني حضور لانزمان إلى جانبي... فقضى أولاً على ألوان ضيقي، ثم أنعش الاهتمام الذي كنت أحمله للأشياء، وذلك أن فضولي كان قد فتر كثيراً. رغم أنه كانت بي رغبة في أن أراقب وأعمق وأتمم تجاربي القديمة... ولقد كانت هذه التجارب، بالنسبة للانزمان، جديدة وكان يضيئها بنور غير متوقع... وقد ردّ لي بفضله ألف شيء، ألوان من البهجة والدهشة والانفعال والضحك ورطوبة العالم».

أما عن هوية وإيديولوجية لانزمان فتقول عنه سيمون: إن

لانزمان قد حول اتجاه مجلة «العصور الحديثة» حين أصبح مديراً لها إلى السياسة، (وهو الاتجاه الذي كان قد رفضه الفيلسوف ميرلوبونتي المدير السابق لها). وتقول سيمون أيضاً: إن لانزمان كانت له اليد الطولى في تحوير فكر سارتر إلى اليسار المتطرف.

أما ما يهمنا من هذا الشخص في هذه الزيارة نفسها فهو هذا الكلام على لسان سيمون دي بوفوار عندما تأكد لانزمان من مقدار الحب الذي تكنه له وعدم قدرتها عن الاستغناء عنه: «بدأ يقدم نفسه لي بشكل صريح فكان يقول أولاً: إنني يهودي (إسرائيلي) وكنت أعرف وزن هذه الكلمة، ولكن لم يكن واحداً من أصدقائي اليهود قد أفهمني معناها بشكل كامل. لقد كانوا يصمتون عن وضعهم كيهود على الأقل في علاقتهم معي... أما لانزمان فكان يطالب بهذا الوضع... وكان هذا الوضع يقود حياته». وقد قال لي الدكتور سهيل إدريس كناشر ومراجع لهذا العالم الذي ترجمته زوجته عايدة مطرجي... إنه ألغى عدة صفحات من كلام لانزمان المبهور بما حققته إسرائيل من إصلاحات زراعية واستيطانية... وتمنياته لها بالمزيد في المستقبل.

هذا هو المنحنى الفكري والسياسي لكلود لانزمان الذي أثر بشكل مبدئي في علاقته بسيمون دي بوفوار وسارتر... أما تأثيره فيهما خلال رحلتهم إلى القاهرة والذي كان من المفترض أن يكون عكسياً فهو ما سنتبينه خلال منعطفات هذه الزيارة بعد أن نستعرض تفاصيلها التي تميزت بمبالغات لن نعرف مداها في نفس الرجل وعلى صعيد الواقع إلا إذا عقدنا مقارنتين: مضاهاتها أولاً بكل الزيارات التي قام بها سارتر نفسه إلى أميركا والاتحاد السوفياتي والصين وكوبا وغيرها حيث عومل فيها كمفكر وجودي

محدد القدرة على اتخاذ رأي في كل قضية معاصرة... ثم مقارنتها ثانياً بالدعوات التي لبّاها قبله كثير من زعماء ومفكري العالم لمصر كخروشوف، وشوآن لاي ونيكسون وغيرهم... أو كجاك بيرك وغارودي وبرناردشو وسومرست موم، وتويبني... حيث عاملناهم كعلماء وفلاسفة ومفكرين في حيزهم الطبيعي... عندئذ سنعرف مدى البالغة التي صاحبت هذه الزيارة... لقد استقبلته مصر ليس كمفكر وإنما كمنظمة دولية أو عدة منظمات ذات أحكام ملزمة لا تقبل النقض رفعناه إلى أعلى الآفاق. وعلقنا عليه أعظم الآمال وللأسف أعطى هذا الترحيب المبالغ فيه تأثيراً عكسياً، ليس على غرض الدعوة فقط، وإنما على الرجل نفسه حيث كان وجهه ينقبض حيناً وينفرج بالسخرية أحياناً أخرى، لدرجة أنه حينما كان السيد علي السمان ـ مدير وكالة أنباء الشرق الأوسط في باريس والذي صحبه إلى القاهرة في هذه الزيارة ـ يقرأ له منشتات الصحف الحمراء التي تنعته بالبطل والرائد والحر والإنسان، يصيخ السمع وعلي يترجم له قصيدة محمد إبراهيم أبو سنة، أو موضوعات العدد الممتاز الذي أصدرته مجلة «الفكر المعاصر» عن أعماله ومواقفه، ومقدمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد التي كتبها تحت عنوان (سارتر ضمير العصر)، كان سارتر يتساءل بعدها أنا ضمير العصر كله... أنا لست حتى ضمير نفسي؛ ثم يطلب ضاحكاً من لانزمان أن يتحمل عنه بعض هذه الألقاب.

من القاهرة إلى الأقصر

ولكي نقدر أن سخريات هذا الرجل لم تكن تنم عن طبيعة

عدوانية، وإنما عن مبالغة غير محسوبة أخجلت تواضع الرجل لنتبع رحلته وكلماته من بدايتها. لقد أرسلت له طائرة خاصة لتقله من باريس إلى القاهرة... وقبل نزوله منها شكر الطاقم على حسن ضيافتهم، ثم نزل إلى المطار ليجد مؤتمراً صحفياً يسأله أكثر ما يسأله عن فلسفته الوجودية ليعلم الناس أسس الوجودية، وهو ما جاء لهذا وإنما جاء بهدف التعرف إلى الإنسان العربي وتجاربه. وتنطلق القافلة الكبيرة إلى فندق شبرد فيجد احتفالاً أكثر بهجة... ومندوبة من الجوازات والجنسية قد حضرت خصيصاً لاستلام جوازات السفر وعمل الإقامة والمغادرة. وبعد منتصف الليل يقرر سارتر وهو يمسك بذراع الأستاذ توفيق الحكيم أن ينطلق إلى الخارج وأمام النيل الذي بهر سارتر بمراكبه البدائية والحديثة الرائحة العائدة يفيض الحكيم في الحديث عن باريس ومحاسنها ونهر السين والراين... وفي الصباح تنطلق القافلة إلى مدينة الفنون بالهرم... ومن على مسرح معهد الفنون المسرحية، يشاهدون، ليس عملاً مسرحياً مصرياً أو عربياً وإنما تكريماً للضيف الفرنسي، فصلاً من مسرحية جزيرة العبيد للمسرحي الفرنسي ماريفو... وتحية له يقدمون آخر من مسرحية سارتر الشهيرة «جلسة سرية» ويصفق لهم سارتر وهو يقول: «لقد أبهجتموني وإنني أتمنى لكم كل توفيق ونجاح»، ثم يجوس جوانب المعهد وسط المكتبات وقد رصعها المستقبلون بأعماله الفرنسية والمترجمة... أكثر من مرة... فمسرحية «جلسة سرية» التي شاهدها قد ترجمت تحت عنوان «رفعت الجلسة» وثانية «الجحيم هم الآخرون» وثالثة «من ثقب الباب». ويلفت لانزمان

نظره إلى ذلك بقوله لقد أجريت كل هذه الترجمات بدون علمك. . . فينفض وجه سارتر ثم تنطلق القافلة إلى منطقة الحرانية حيث يتجمع في هذا الحي كثير من الفنانين وكل منهم قد جعل له مرسماً. حتى يصل إلى منسج الفنان ويصا واصف. . . وقفت أرملة الفنان الراحل حبيب جورجي حماة ويصا واصف تشرح للزوار الطريقة التلقائية في إبداع هذا النوع من الكليم الذي غزت شهرته أوروبا كلها والذي دبجته أيادي فلاحات هاويات. . . يتهلل وجه سارتر ويتدخل لانزمان ليوقف هذا الانبهار. . . فيذكرهم بأعمال اليهودي مارك شاغال، بعدها يستقلون العربات إلى سقارة. . . حيث يندمجون مع شرح الأثري الفرنسي مسيو لوير، الذي تابع تطور اكتشاف هذا الهرم على مدى واحد وأربعين عاماً. . . وبعد تناول الغداء. . . عادوا للسياحة في حي خان الخليلي وشارع محمد علي. . .

وفي اليوم التالي يستقلون الطائرة إلى الأقصر وينطلق سارتر وسط الشوارع والآثار، وتوقف عند المسلة. . . غير المكتملة والمهملة. . . وسرح خياله وكأنه يقارن بالمسلة المصرية في ميدان الكونكورد في وسط باريس، ولا يهدأ الوفد حتى مع المساء فينطلقوا إلى معبد الكرنك وقد فرشه ضوء القمر. . . فيتقافزون هنا وهناك. . . ويبدي سارتر إعجابه بجمال (نفرتاري) زوجة (رمسيس) ويقول: إنها تستحق أن يبني لها رمسيس مثل هذا المعبد. . . (معبد أبو سنبل) وتعلو الطائرة في اليوم التالي مقلة إياهم إلى السد العالي. . ويطل سارتر ليرى بعينيه معجزة القرن في إفريقيا. . . ويبدي تقديره البالغ للشرح الوافي الذي قدمه لهم الأستاذ أحمد طلعت للسد العالي. . . منذ أن كان فكرة وحلماً

يداعب المصريين إلى لحظة تمامه... وقدرته على مقاومة الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية. وفي أسوان ينوه أمين عام الاتحاد الاشتراكي بزيارات الوفدين الفرنسيين السابقين لأسوان في العام الماضي... ويعلن ترحيبه البالغ بسارتر وسيمون وتشتعل القاعة كلها حماساً وتصفيقاً فيتكلم سارتر مع هذه الحشود بحماسة وود... وتتكلم سيمون عن حقوق المرأة وعندما يوشك الاجتماع الحافل أن ينفض... يتلقى سارتر رسالة من عمال السد العالي يدعونه لمناقشة مفتوحة... ويسر في أذنه لانزمان أن الذي وجه الدعوة هو الاتحاد الاشتراكي موضحاً أن أعضاءه فئة تحتضنهم الدولة ومن ثم لا يعبّرون عن الآراء الحقيقية لمن وصف الدعوة باسمهم... فيميل سارتر إلى لطفي الخولي ويطلب تأجيل هذا اللقاء إلى دعوة خاصة، بعدها يستقل سارتر والأستاذ محمود أمين العالم يختاً يشق طريقة بهم في نزهة نهرية بين الصخور والجنادل... ويرفع سارتر يديه ويشير إلى روعة وعبقرية هؤلاء المصريين القدماء الذين لم يتركوا حتى الصخور والجنادل إلا ووضعوا عليها مقياساً للنيل... وعلامة تهدي المسافر عبر الطريق.

وبعدها شاهد فيلماً عن الحرب في فيتنام... ينتهز محمود العالم هذه الفرصة ليشير إلى الجهود التي يجب أن تبذل من أجل السلام... وبأن الوجودية ليست إغراقاً في الذاتية... ويتجاذبان أطراف الحديث حول الصراع الصيني ـ السوفياتي... وكيف أن الماركسية والاشتراكية قد ولدتا عدداً من المتناقضات التي ينبغي على المثقفين تناولها بجدية وحماسة.

سارتر في الجامعة

ثم يعود سارتر والجمع إلى القاهرة. ويبدي رغبته في اللقاء بطلبة الجامعة ويعلن عن محاضرة له في المدرج واحد بكلية الآداب. ولمعرفة المسؤولين أن سارتر لا يحب أن يرى الحرس داخل ردهات الجامعة... فقد أعفي الحرس من مهمة تنظيم هذه المحاضرة، وكان لهذا الإعفاء أثر في إلغاء المحاضرة أصلاً... ذلك أن أغلب طلبة الجامعة ومن جميع الكليات بأقسامها المختلفة تركوا محاضراتهم وتجمعوا في المدرج واحد بكلية الآداب... وعندما حاولت مع الدكتور سهيل إدريس اختراق هذا الجمع... نبهنا الصحفيون ومعهم الأستاذ علي شلش أنه لم يعد في المدرج مكان حتى لقدم سارتر نفسه... الذي حضر مذهولاً... وهو ينظر إليهم ويتساءل هل كل هؤلاء قرأوا مؤلفاتي؟ لا أظن... إنني لست في نظرهم أكثر من موضة.

وإنقاذاً لوقت سارتر... عرج به المشرفون إلى مكتبة جامعة القاهرة... واستقبله مدير الجامعة والمرحوم الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بكلية الآداب الذي أخذ يتجادل عن المبادىء الوجودية والإسلام... وعدم تناقض الوجودية مع الإسلام في كثير من أسسها الفلسفية... وكان سارتر يرد بمجاملة لا تخفي تعجبه بسرعة طرح قضايا فلسفية بهذا العمق في هذا الظرف الطارىء. وفي طريق العودة يلحق به الدكتور سهيل إدريس ليكلمه عن ترجمة «نقد العقل الجدلي» إلى العربية... وسارتر يهز رأسه وترتعش رقبته المتهدلة بالموافقة ويصل إلى العربة التي ستنقله إلى الفندق مرهقاً... فيغلق بالخطأ على أصابع الدكتور سهيل وينزف منها دماً.

وأمام فشل سارتر في القدرة على الالتقاء بالطلبة في الجماعة... نظم له المشرفون لقاءً آخر في قاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة فكانت هذه جولته الثقافية الكبرى... تكلمت سيمون أولاً عن حقوق المرأة وكانت قد اجتمعت من قبل بالقيادات النسائية... ثم تكلم سارتر فكاشف نفسه وطالبها بمزيد من الدقة والحساسية ثم وضع المهام على عاتق المثقفين من أجل اكتشاف أوضاع إنسانية جديدة... وفكر لا يعرف الانغلاق أو التعصب.

مع اللاجئين:

ويحين وقت زيارة الوفد إلى اللاجئين فيذهب الوفد ويجري طفل بيده لفة مستطيلة إلى سارتر ويسلمها له فيفضها تلقائياً ويلتقط المصور الصورة ويجري لانزمان إليه ليسر في أذنه... أن ما بيده ليس إلا علم المقاومة الفلسطينية فيثور سارتر ويفور... ويجري وراء المصور الصحفي الذي التقط الصورة خوفاً من استغلالها لموقف سارتر من المقاومة ويصر على إخراج الفيلم وتعريضه للضوء ويتم له ما يريد، ثم يدخل إلى المعسكرات والمخيمات ويزور منازل اللاجئين المتواضعة ويتعرف بأم عينه إلى بؤسهم فيقف مشدوهاً بالعيون الحزينة التي تنظر عبر الأسلاك الشائكة إلى يوم قريب في العودة إلى منازلها وبياراتها بعد غيبة ثماني عشرة سنة من الضياع والحسرة، وتأثر سارتر فأخذ يوجه الأسئلة ويستمع لإجاباتها. ولم تكن الأسئلة تتناول قضايا المعرفة أو حق المرأة أو الوجود والعدم أو نقد العقل الديالكتيكي أو أي من هذه الشاكل المجردة الموغلة في غرابتها عن هذه الأرض البائسة

مكسورة الجناح. كانت أسئلة تتميز بالمباشرة والمواجهة والحقيقة، ربما كان صمت سارتر إزاءها أقوى من كل تعبير؛ كان في محياه بعض ذلك الحزن العميق الذي سبق أن عاناه هو في بلده أثناء الاحتلال النازي ووسط النشيج الإنساني الذي شدّ أعماق الحاضرين تجهم وجه سيارتر وهو يستمع للسيدة عفاف الإدريس المدرسة بوكالة غوث اللاجئين وزوجة وأخت الشهيدين من خان يونس. وينطلق الموكب عائداً إلى غزة؛ هل الفلسطينيون وحدهم الذين سيحررون بلادهم أم أنهم سيطلبون مساعدة الدول العربية الأخرى، ويأتي الجواب على لسان عز الدين الشوا المزارع بغزة: إن الفلسطينيين أنفسهم هم الذين سيقومون بتحرير وطنهم.

ويسأل سارتر عن النظام الذي يراه واجب الاتباع عند النصر على الإسرائيليين وكيف سيعاملون هذه العناصر وهل سيرمونهم في البحر؟ وكان المتحدث من الحماس بحيث فات عليه المنطق فقال: سوف ننتصر أولاً ثم نحقق ما نراه؛ عندئذ راجعه سارتر أنه لا بد لكل ثورة من فلسفة فمن الأفكار تنبع أكبر القوى وأغناها، في هذه اللحظة تنبه لطفي الخولي لهذه الفجوة التي أحدثها الحماس فأوعز لإحداهن بالتحدث إلى سارتر فتقدمت الآنسة عصام الحسيني لتجيب عن مخاوفه على مصير اليهود النازحين إلى فلسطين سواء من الدول العربية كالعراق واليمن ومصر... أو من أي منطقة في العالم فقالت: ستختلف معاملتنا فالفئة الأولى لن يفرض عليها العودة إلى تلك البلاد العربية... لأن فلسطين العربية ستكون لهم وطناً سواء بسواء، أما الفئة الثانية فعليهم أن يعودوا إلى بلادهم الأصلية لأنهم وقبل كل شيء

أوروبيون متهودون... وليسوا يهوداً عاشوا في أوروبا. وبينما هذه الكلمات الناصعة تدخل أذن سارتر من جهة فيهدأ كانت كلمات لانزمان وملاحظاته عما رآه من دفع لطفي الخولي للآنسة عصام تدخل أذنه الثانية فيعود إلى التعادل؛ كل ذلك لم يمنع سارتر من التفاعل بل لقد استبد به الحماس برغم محاولة التبريد التي كان يقوم بها لانزمان ويعلن بأنه لن يذهب لإسرائيل إلا بعد أن يتعهدوا له بأنه سيقابل كل العرب الذين يود رؤيتهم وبخاصة الموجودين في السجون...

في المسرح

ويعود إلى القاهرة ليواصل بقية الرحلة فيطلب أن يرى المعبد اليهودي فيلبى طلبه ويذهب إلى حي ماري جرجس بمصر القديمة ويتحاور مع الأحبار ويزور الكنائس القبطية ويشاهد الآثار ويقارنها بما شاهده من قبل.

ويدعوه المسرح القومي بعد ذلك إلى حفل شاي... ثم يقدم له فصلاً من مسرحيته «الذباب» تقوم فيها سميحة أيوب بدور اليكترا وفاروق الدمرداش بدلاً من (طارق عبد اللطيف) بدور أورست ويقف فاروق الدمرداش في آخر الفصل فيلقي إلى سارتر بكلمة تحية بالفرنسية فيشكره ثم يعتلي سارتر خشبة المسرح ليهنىء المخرج سعد أردش والممثلين بإبداعهم. وبعد حفل الشاي يعود إلى خشبة المسرح ليتوه في مناقشات كبار النقاد المسرحيين التي لم يعرف لها بداية أو تسلسل أو نهاية... صعد سارتر ودي بوفوار ولطفي الخولي وتوفيق الحكيم وفي وسطهم لويس عوض ليحكي نبذة عن تاريخ المسرح العربي، وتصر السيدة أرقش زوجة

الأستاذ لطفي الخولي على أن يعتلي لانزمان خشبة المسرح ليجلس وسط المتحدثين، ويصعد لانزمان مكرهاً فليس له في الحديث ناقة ولا جمل ولكنه الكرم المصري العتيد... ويبدأ لويس عوض كلامه فينبري أكثر من مثقف في القاعة ليلفت نظره إلى كثير من المراحل والأسماء التي قفز فوقها أو التي عكس مراحلها... ويتحير سارتر هل الجمهور أدق ملاحظة من المحاضر، ويستمر لويس يسلسل المراحل المسرحية من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى أن ينهيها بحركة سماها (الواقعية الملحمية). ويشد الإسم انتباه سارتر فيتوقف ليسأل عن خصائص وأسس هذه المرحلة... ومن هو زعيمها ويقول لويس عوض: إنه سعد الدين وهبة. ويبحث الجمهور عن سعد وهبة ويتوجه الأخير إلى الميكروفون حائراً، فإنه لا يعرف كيف وضعه لويس عوض على قمة هذا المذهب الذي لا يعرفه ويقول محرجاً: إن الدكتور لويس عوض ربما قصد نعمان عاشور، وبدوره يذهب نعمان حائراً إلى الميكروفون ليعلن أسفه وإنكاره لمعرفة هذا المذهب، ويطالب لويس عوض بأن يوضح ما عناه بالضبط. وقد أعطت هذه المواقف المتخبطة ـ بلا شك ـ صورة نقدر أثرها على الرجل وكل ذلك بفضل ولع لويس بإطلاق الأسماء والمعاني.

وربما غيرت زيارة الرفقة السارترية إلى كمشيش وجامعة الإسكندرية والنزول في فندق فلسطين بعض ما تركته تلك الليلة من انطباع عندما رأى الفلاحين يتدافعون نحوه في كمشيش يهتفون مهللين عندما وضع الطاقية على رأسه، ووجد الطلبة أكثر هدوءاً وتعقلاً والأساتذة أكثر رصانة والطبيعة والفندق أكثر سخاء، لذلك كان أكثر انطلاقاً عندما عاد إلى القاهرة لمقابلة المسؤولين.

عن الحكيم: لا!

وأمام فشلي في الحصول على صورة من هذه اللقاءات الرسمية عرجت على المكتب المواجه للمعمل في الدور الثاني من مبنى الأهرام القديم... وهو مكتب توفيق الحكيم، وكان سارتر قد زاره في هذا المكتب منذ أيام وأهداه الحكيم كل مؤلفاته بالفرنسية، وفي اليوم التالي لهذه الزيارة كنت أقف وسط مجموعة من الصحفيين أمام مصعد فندق شبرد... ثم فتح المصعد وظهر سارتر وسيمون ولانزمان... فتقدمنا نحوهم ولكن سارتر مال علينا وهو يحذرنا: إياكم أن تسألوني رأيي في أدب توفيق الحكيم.. إن هذا لا يصح فهو رجل أكبر مني سناً وهو مضيفي الذي وجهت لي الدعوة باسمه، ومن ثم فلا يصح أن أقول فيه رأياً؛ كانت الكلمات تنطلق من فم الرجل وهو يرتعش ورقبته المتهدلة تهتز وتعقبها كلمات سيمون الخاطفة كالطلقات تمنعنا من توجيه الأسئلة، وقال لانزمان بعدم اكتراث: إن الأسئلة كثيرة فلماذا تحصرون أنفسكم في هذا الموضوع بالذات؟

واذا كان سارتر نفسه أول من قال: (قد يكون الصمت موقفاً) فإنني قد استشففت من صمته هذا موقفه تجاه توفيق الحكيم وأدبه، والذي لم يكن سارتر هو أول من ألمح إليه سنة 1967، وإنما سبقه إليه سنة 34 أديبنا الصادق يحيى حقي... والدكتور مندور من بعده والدكتور محمد يوسف نجم أخيراً... فقد كتب أولهم في «مجلة الحديث» بحلب مقالته الشهيرة (توفيق الحكيم بين الخشية والرجاء) بعد أن قرأ «عودة الروح» و «أهل الكهف» فآلمه أن يجد الحكيم قد رفع شعار مجد الفراعنة حتى يثير

الأحلام الجميلة لدى الشباب. . . مع أنها بعيدة عن وعيه ولا تستطيع أن تستفز فيه روح الحداثة استفزازاً قوياً فعالاً، وحز في نفسه أن يكون المدافع عن مصر في «عودة الروح» مؤرخاً فرنسياً، ولذلك طالب الشباب بعدم قراءة توفيق الحكيم؛ وقد كتب بعده الدكتور مندور. . . بأن توفيق الحكيم انتهى من حيث ابتدأ.

وإذا كان هذا الرأي الضمني هو ما أبداه سارتر، وهو رجل لم يكن من السهل خداعه أو التمويه عليه أو قسره على التصريح بشيء لا يؤمن به مهما كانت دواعي المجاملة، إلا أنه يكمن في أعماقه قلب عطوف يرعى من حوله باهتمام وحدب كبيرين. فعندما دعاه توفيق الحكيم هو وسيمون ولانزمان إلى حفل عشاء خاص انقضوا عليه بأسئلة جادة حيناً ومازحة وعابثة حيناً آخر يسألونه فيها عن عدم حضور زوجته حتى يتعرفوا إليها. ويتظاهر الحكيم بأنه لم يسمع جيداً السؤال لانصراف ذهنه إلى الألحان العالمية. . . فتميل عليه سيمون وتطوقه بذراعيها وهي ترفع صوتها لأعلى ما يتصور. . . ولا يجد الحكيم إلا إبداء الأعذار، ثم تغمز إلى سارتر الذي يلتقط الحديث ليتكلم الحكيم عن المرأة في مسرحياته وكيف أنها يتضاءل بجانبها الرجل، ثم يتشجع أكثر فيأخذ على الحكيم مازحاً، بأنه لا بد وأنه من الناحية النفسية (نرجسياً، ويضحك الحكيم ويلتفت حوله للمصور حتى لا يلتقط صوراً له وسيمون كانت لا تزال تطوقه بذراعيها).

كنت محملة بكل هذه التفاصيل وأنا أجلس إلى توفيق الحكيم وكان يوم. وقد تعود كثير من المثقفين أن يلتقوا هذا اليوم، فكان في ضيافته علي الطوخي والأستاذ الناقد فؤاد دوارة، الذي كان يردد كلمة الشيخ محمد أبو زيد التي يشجب فيها احتفاء المصريين برفقة سارتر وسيمون بقوله: عجبت لشعب مسلم يصف سارتر

وعشيقته، فانبرى الحكيم مدافعاً عن الرفقة من جهل الجاهلين، وفؤاد دوارة العارف لما يقوله الشيخ أبو زيد كان يريد المناقشة من وجهة أخرى. ولفت نظري عنوان في جريدة الأهرام، فقد كتب الملاخ بأن د. طه حسين لم يعرف بوجود سارتر إلا من الجرائد... وقرأت العنوان بتلقائية وبصوت عال سمعه الحكيم فضاق صدره وإذا به يصرخ في وجهي وكأنه البركان انفجر لتوه ليرميني حمماً ملتهبة: «وهل يقلب هذا الخبر الحياة رأساً على عقب؟ ثم من هو طه حسين هذا... من أي وجهة تنظرون له أيها الشباب... ما هو فكره في نظركم؟! لقد آن الأوان أن تنزلوه من فوق قممكم السامقة»؛ ثم استطرد، «وعلى أي حال لو كان طه حسين وزوجته الفرنسية يعرفان الواجب حقاً بالنسبة لهذا المفكر لأرسلت زوجته الفرنسية باقة من الزهور تحية لابنة بلدها سيمون»... وفاضت في نفسي كلمات ضاق بها صدري ولم ينطلق لها لساني فأنا قرأت الخبر بحياد، لم أدافع عن طه حسين ولم أهاجمه... وفي وسط هذا الهدير الصاخب دخل الدكتور حسين فوزي، صمت هنيهة وهو يراقب الحديث الصارخ ويراني مكظومة وفجأة وجدته يقول: «على رسلك يا توفيق على البنت التي تخجل من الرد عليك لصغر سنها... وإذا كانت هي تخجل فلأصارحك أنا... أليس طه حسين هذا من قلت أنت عنه يوم قدم لك مسرحية «أهل الكهف» إنه وفر عليك عشرات السنين في الدعوة والإعلان عن أدبك وإنه سبب شهرتك؟ ألم تكن أنت نفسك تذهب إليه بميناء الاسكندرية تستقبله بعد عودته من كل مصيف لتحمل له الحقائب وتسنده من الباخرة إلى رصيف الميناء؟».

أخمدت هذه الكلمات فورة الحكيم فأشاح بيده إلى الدكتور حسين فوزي وهو يقول: «والله أنت كده يا حسين... تقلب واطيها عاليها» ثم نظر يوجه لي الكلام: «والحقيقة أنا عرضت على سارتر أن يلتقي بطه حسين، وقلت له ظرفاً من ظروفه البيولوجية وثقافته وزوجته الفرنسية... فرد في خجل وصراحةً في آن واحد: أنا لا أحب أن أرهق أحداً وإنني أفضل رؤية الأدباء الشبان على رؤية من هم في سني أو أكبر مني... لأن الشباب هو العنصر الصاعد الذي يتدفق بالحياة والقادر على صنع المستقبل». واعتبرت أن هذه الجملة الأخيرة مصالحة لي فتكرر مروري على مكتب الحكيم في كل مرة أذهب لاجتلاب صور. وفي مرة بدر مني التعبير الذي كان قد شاع لوصف الرفقة، من أن الطريق إلى سارتر يمر عبر سيمون والطريق إلى سيمون يمر عبر لانزمان، بل أنني سلكت هذا الطريق لتوجيه الدعوة لهم إلى لبنان... حيث قابلت لانزمان الذي بدا حزيناً أول اللقاء... ثم اعتذر بأن زيارته للقاهرة مع سارتر وسيمون لم تكن في الوقت المناسب له... لأن أخته قد قتلت نفسها منذ أسبوع عقب أزمة عاطفية طاغية... ثم قال وكأنه يفيض شيئاً عن نفسه: «على كل فهذه كانت حياتها وهي حرة في إنهائها»... استفهمت منه هل هي إيفلين الجميلة حمراء الشعر التي كتبت عنها سيمون وقالت إنها قامت بدور (استيل) في الجحيم هم الآخرون؟ فأكد لي إنها هي. وقلت استغل انبهاره بهذه المعرفة فأشرت بطرف خفي إلى معرفتي بعلاقته بسيمون فقال: «إن ذلك كان منذ زمن وقد انتهى»... ثم وعدني بأنه سوف يعرض أمر زيارة بيروت على سارتر في المؤتمر الصحفي لختام الزيارة... ولم يحضره لانزمان

لمرضه... قالت لي السيدة لليان أرقش زوجة الأستاذ لطفي الخولي إن لانزمان يطلبني... وعندما صعدت وجدت سيمون قد سبقتني بل أمسكتني بكلتا يديها المدهونة أظافرها بلون فاقع من الطلاء... ومنعتني من الدخول... حتى تدخل هي وترى ما إذا كان قد استعد لهذا اللقاء أولاً... وأدخلتني حجرتها وكانت قد أخليت من الحقائب فوجدت المؤلفات المصرية المهداة لهم مبعثرة على أرضية الجناح، من مؤلفات: عثمان أمين والريدي ومجاهد عبد المنعم... ذلك أنها عربية وهم لا يقرؤونها... وعندما دخلت على لانزمان... هنأته بحدب سيمون عليه واهتمامها به مما يدل على أن العلاقة مستمرة وقلت مازحة إنها منعتني من الدخول مع أني لا أشكل لها أي عدوان من أي جهة. فضحك وحول الحديث إلى اعتذار سارتر عن زيارة بيروت، لأنه ملزم بأن يذهب فور انتهاء الزيارة إلى قبرص لبلد محايد... ومن هناك إلى إسرائيل ومن بعدها إلى فرنسا ليذهب إلى محكمة برتراند راسل. وإن هذا الرد منه يعتبر رداً على رسالة سهيل التي بعث بها إلى سارتر والتي ألمح له فيها أنه الشخص الذي كلمه في ترجمة «نقد العقل الجدلي»... وذكره أيضاً بأنه الشخص الذي أغلق على أصابعه باب العربة. وعندما نقلت هذه المحادثة إلى الدكتور سهيل في حضور الأستاذ الشاعر صلاح عبد الصبور تهلل وجهه ونصحني بتسجيل هذه المقابلات فوراً بينما لامني صلاح وقال إنني زججت نفسي في معترك صعب.

كنت متأكدة إذاً، عن طريق ما كتب ورأيته بنفسي وتأكدت من بعض أطرافه... بأن العلاقة الثلاثية قائمة بين الرفقة. ولكن ما أن أتيت بذكرها أمام الحكيم حتى ارتفع صوت الحكيم مرة

أخرى يهدر بي ويزيد: «كيف تتطاولين أنت على هؤلاء الفلاسفة العظام العمالقة حجماً النصعاء سيرة؟ هل هم أناس عاديون حتى تخوضين وأنت في هذه السن في سيرتهم، هكذا، وبهذه الطريقة المشينة غير الصادقة أو الأمينة؟». كان صوت الحكيم في لقائي على غير عادته ـ عادة الحكيم أنه عندما يتكلم في السياسة، خصوصاً في السياسة أن ينظر إلى يسراه ويمناه بتوجس ولا يتكلم إلا إذا تأكد من عدم وجود مسجل ـ بل كثيراً ما يقول لي إياك أن تكتبي هذا الكلام وإلا حرمت عليك دخول مكتبي، وعندما دعاني نجيب محفوظ هذا العام لأن أدخل معه لتوفيق رفضت... غير أنه رجاني لأن توفيق يداعبه أحياناً كثيرة بأنه استحوذ على كل الضيوف، ولكن الظاهر أنني أحرج الحكيم دائماً من همسه إلى صحبه ربما لجهلي بطبيعة شخصيته وتفكيره...

مع هدير الحكيم هذه المرة أتى جرياً الأستاذ أحمد بهجت. وقف على عتبة الباب. وضع كوعه يستند على المقبض ليتابع الحديث. فيوجه الحكيم الكلام: «تعال يا سيد أحمد واستمع لما تقوله هذه الفتاة. هل تصدق أن علاقة ما يمكن أن تنشأ بين السيدة المسنة سيمون دي بوفوار ورفيقهم الشاب الصغير كلود لانزمان؟ تصور هذا الافتراء؟ إلا... واسمع إنها تقول إنه شيوعي ويهودي أيضاً تصور يا أحمد؟ وأين سيقف سارتر من هذه العلاقة؟»... عندئذ جاء رد أحمد بهجت: «والله البينة على من ادعى واليمين على من أنكر... انتظر وستمدك عايدة بوثائقها عما هو زعم في رأيك الآن». هذا الجدل... ولكنه ما زال يتعجب: «يا أخي إنهم عندما قدموا إلى الأهرام واستقبلتهم أنا عند المدخل كانوا يصرون على أن أدخل أنا أولاً وتكرر ذلك في الصعود إلى

السلم بل في الدخول إلى مكتبي». واستطرد من ذلك إلى الحديث عن اهتمام الجمهور الفرنسي، فذكر أنه في زيارته الأخيرة لفرنسا وكان ذلك منذ سبع سنوات. . . «ركبت المترو ولم أجد مكاناً خالياً فوقفت ولكن شاباً من الجلوس أخذ يتفحصني ملياً ثم هب واقفاً ليدعوني للجلوس في مكانه». وهنا انفجر أحمد بهجت ضاحكاً وهو يقول: «دائماً يا أستاذ الحكيم تفسر رقة السلوك الفرنسي بأنه دليل شهرتك. . . إن لائحة المترو أيضاً تحتم على الشبان أن يقوموا للشيوخ». وفر أحمد بعد هذه الكلمات هارباً.

تقول سيمون في المذكرات

وفي اليوم التالي ذهبت بقصد إلى الأستاذ الحكيم. . . محملة بما استطعت من المذكرات التي سجلتها سيمون، وقد جلست طوال الليل السابق أضع خطاً تحت المقاطع التي تؤيد كل ما أبديته للحكيم بالأمس. . . وجلس الحكيم يقرأ وتقول سيمون في هذه المذكرات: «وفي هذه العطلة كان لانزمان قد قام برحلة إلى إسرائيل. . . وعاد إلى باريس بعد أسبوعين من وصولي وشملنا شعور بالفرح الغامر. . . وبدأنا نبني مستقبلنا وكل منا يروي ماضيه للآخر. . . وبالرغم من أن لانزمان كان يصغرني بسبعة عشر عاماً فإن هذا الفرق لم يكن يرعبنا، وقد كنت بحاجة إلى زمن لألزم قلبي بهذه العلاقة، لأنه لم يكن وارداً أن أستبدل بتفاهمي مع سارتر تفاهماً آخر. . . كان «الغرين» ينتمي إلى قارة أخرى، و (لانزمان) إلى جيل آخر. لقد قبلني وتفصيلاً بماضي وحاضري، ومع ذلك فإن اتفاقنا لم يتم في لحظة واحدة. . . كانت الإجازات التي كنت أقضيها كل عام بعيداً عن فرنسا مع سارتر تطرح علينا

مشكلة أنني لم أكن أريد أن أتخلى عنه، ولكن فراقاً يدوم شهرين سيكون شاقاً علينا كلينا أنا ولانزمان؛ واتفقنا أن يجيء لانزمان كل صيف ليقضي عشرة أيام مع سارتر ومعي... وانتظمت حياتنا وكنا في الصباح نعمل جنباً إلى جنب؛ وكان قد عاد من إسرائيل بملاحظات كان يريد أن يفيد منها لكتابة روبرتاج. ولقد حررني حضور لانزمان إلى جانبي من عمري وظللت أقابل سارتر كالسابق ولكنا اتخذنا عادات جديدة. لكنني كنت قلقة وكنت قد خشيت ألا يقبل لانزمان علاقاتي مع سارتر ولقد كان الآن يحتل في حياتي مكاناً. كنت أتساءل معه عما إذا كان تفاهمي مع سارتر لن يتأثر بذلك. ولم أكن أنا وسارتر نعيش بنفس التلازم السابق. فهو لم يسبق له أن استغرق في السياسة وفي كتاباته وفي عمله كما هو مستغرق الآن. أما أنا فكنت أقوم شبابي العائد كنت أستسلم لحظات، لا شك أننا سنبقى دائماً صديقين حميمين ولكن أترى يمكن أن ينتهي ذلك المصير الممتزج حتى الآن؟ ولكني استعدت الاطمئنان فيما بعد... إن التوازن الذي حققته بفضل لانزمان وسارتر واحتراسي الخاص كان جديراً بأن يستمر وقد استمر».

أحداث وتفاصيل ذهل الحكيم وهو يقرؤها واستعد للكلام، ولكني أشرت له أن يقلب الصفحات ليتأكد من تأثير هذه العلاقة على الجوانب السياسية والايديولوجية فيجد سيمون قد كتبت: «هبطت إلى سان تروبيز بصبحة لانزمان... فيما كنا نسير كنا نتحدث عن روايتي التي كنت أعرته مسودتها وكان له حس نقدي دقيق ومرهف... وقد أعطاني نصائح طيبة وأفادني بانتقاداته، وقد بدأت أنزعج منها ثم أدركت النقص الذي كان يثيرها. كنت أحمل هماً كبيراً بسبب هذا الكتاب... كنت قد قلبته رأساً على عقب،

وحين أعاد سارتر قراءته سنة 1952 لم يكن راضياً عنه بعد. . . أما لانزمان فقد أقنعني أكثر منه بالمضي والمثابرة، كان يقرأ النص للمرة الأولى وكان أشد تأثراً بحسناته منه لسيئاته. وهكذا عدت إلى الرواية، ولكنني غالباً ما كنت أكظم غيظي. كان العنوان يقلقني وكنت قد عدلت عن تسميتها الأحياء واخترت عن طوع (المشتبهون). إن الموضوع الجوهري للرواية كان التباس وضع الكاتب. . . وكان سارتر يقترح له (السحرة) فقد كنا نشبه أنفسنا بأولئك السحرة والمشعوذين والشعراء الذين كانت المجتمعات الأفريقية تحترمهم وتخافهم وتحتقرهم في وقت واحد. . . ولكن لانزمان اقترح أن يكون الاسم ببساطة «المثقفون».

الحكيم يتعجب!

قرأ الأستاذ الحكيم كثيراً من الصفحات وبان عليه التعجب والاقتناع فأصخت الأذن لأستمع إلى رأيه الأخير فقال: «أمامنا مائة سنة على الأقل حتى نكتب أو نحيا أصلاً مثل هذه التجارب»، فلم أشأ أن أراجعه أو أذكره بثورته عليّ أمس. . . انصرفنا بعدها إلى أحاديث شتى.

كانت هزيمتنا في فشل هذه الرحلة التي دقت لها الطبول واستنفرت لها العقول والتي انتهت بتأييد سارتر لإسرائيل. . . مع حق اللاجئين في العودة إلى ديارهم. . . سابقة بشهرين فقط للنكسة الشهيرة ونبعهما واحد، إذ ما من جيش انهزم عبر التاريخ قبل أن ينهزم فكره، ذلك أننا خدعنا على المستوى الفكري لأن سارتر كان قد جاء بشبه فكرة مسبقة غذاها لانزمان بملاحظاته

وإشاراته في كل دروب الزيارة ومنعطفاتها... ولم يكن المشرفون على الرحلة قد قرأوا عنها ليتقوا أثرها كخديعتنا في النكسة، لأننا لم نكن قد قرأنا كما قال موسى دايان ما كتبه عن العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956.

ثم أليس من السذاجة أن يكون حضور لانزمان كضمان لحياد الرحلة... ولا نشترط عليه أن يصطحب شخصاً موالياً للعرب إلى إسرائيل... وما الذي أفادتنا به كلمات سارتر المهدئة. عندما سافر له بعد تأييده دولة إسرائيل كل من لطفي الخولي ومحمود أمين العالم... ليستفسروا عن سبب هذا البيان قال لهم؛ «ربما خدعت كالآخرين». أو عندما انقطع علي السمان عن زيارته أو السؤال عنه تليفونياً ـ بعد أن كانت الصداقة قد نشبت بينهما ـ اتصل به سارتر ـ كما قال لي علي ـ وقال يا علي إن موقفك متعنت تجاهي فلو أنني خدعت كإنسان فلا بد أن تتعلم أنت تجرد الإنسان الذي أمامك... عليك أن تقبل منه الجانب الذي يعجبك فيه وتغفل الجانب الذي لا يعجبك منه.

وكيف لا يخدع سارتر عبر سيمون؟ إن من يقرأ بتأمل ظروف دخول لانزمان إلى عالمها يكشف على الفور كيف أقحمته يد خفية عليهما... إذ كيف يوقف شخص حياته هكذا دون أن يكون قد حسب حساب خطوه وفوزه بصورة ما؟ وعلى كل فليس غريباً أن يقع فيلسوف كان ملء السمع والبصر كسارتر فريسة الصهيونية العالمية... أو اليد الخفية ـ فلكل عالم هفوة ـ فقد سبق لهذه القوى أن تقلبت دولاً ونفضت عنها كل مذاهبها... ثم ألم يسبق أن قالت سيمون على لسان سارتر: «قد يسقط إنسان ما دامت الظروف لا تسمح غالباً بأي تجاوز آخر غير الخضوع». ولكن

سارتر الذي كان يحتقر حيل الحياة... لم يكن يستطيع أن يتلذذ طويلاً بأن يغطي جموده وسلبيته باحتياجات كلامية... لقد أدرك أنه، إذ يعيش في المؤقت لا في المطلق مدعو إلى أن يتراجع عن أن (يكون) ليرغم على أن (يعمل) وقد عمل فعلاً بعد ذلك على نقض هذا الموقف المخزي تجاه العرب ـ ولا نستطيع أن نقول بعد فوات الأوان فكل الأنات قبل ما دامت القضية الفلسطينية ـ فقد امتنع منذ زمن طويل عن توقيع البيانات التي تؤيد دولة إسرائيل بينما استمرت سيمون توقعها تحت تأثير كلود لانزمان.

حساب الخسائر والمكاسب!

إن ذلك كله لم يمنعنا من وضع حساب خسائر ومكاسب حققتها الزيارة. لقد انبهر سارتر بالآثار المصرية والمشاريع العمرانية في السد العالي وانتهى وهو الذي ظل طويلاً متشككاً في جدوى التجربة المصرية بأن يقف بين الفلاحين في كمشيش ليهتف لشعب مصر ويدعو لتقدمه مما يدل على أن سارتر قد جاء إلى القاهرة بعقلية المفكر السياسي المتفاني في تقدم العالم الثالث وفي مقدمته الجمهورية العربية المتحدة، بينما كان عدد من المثقفين ـ على وجه الخصوص ـ يسعون إلى سارتر الوجودي العدمي المتشائم.

أضف إلى ذلك عدم معرفتنا الدقيقة للتركيبة النفسية التي كتب عنها الكثير: بأنه عندما ينفعل بشيء أو أثر أو حدث فإنه يهب له نفسه تماماً، فما كان من المستطاع مع هذه السمة أن يستمع إلى مناقشات حول «نقد العقل الجدلي» أو بسؤال عن انقسام اليسار وهو يستمع إلى شرح حول السد العالي وقنوات التحويل... وما

كان في الإمكان أن يثنيه تعب وجهد وإرهاق عن متابعة الحركة المسرحية التي انتهت بالتعبير المركب العشوائي. . . وما كان له وهو المهذب أن يراجع الدكتور حسين فوزي أو يصدم كلمات التمجيد الكلاسيكي للشعب الفرنسي. . . الذي طالما حمل له سارتر كثيراً من البغض ولا سيما أيام حرب الجزائر وهتافاتهم (الجزائر فرنسية). وكان دائماً يصفهم بالفاشست: «لأن الإنسان كل إنسان في فرنسا كان شريكاً في الجريمة. . . لأنهم يفيدون جميعاً من استغلال المستعمرات». إن سارتر بمثل ما أحب المصريين وجموعهم وحشودهم كانت تحدوه دائماً رغبة عارمة في أن يلتقي بهم مواجهة وبلا وسيط بدليل أنه كان يضيق بشروح المترجمين أوقات زيارته للآثار. . . لأنه كان يحب التأمل وحده ويتلقى الإجابة على ما يريد أن يعرف فقط. كن يجب أن تترك الرفقة لتلقائية الإحساس المباشر والمعرفة المباغتة. . . وكان ذلك سيكون أجدى.

حوار سارتر مع الرئيس جمال عبد الناصر(*)

في يوم 9 مارس 1967 كان «جمال عبد الناصر» يستقبل زائرين هما الفيلسوف الفرنسي الشهير «جان بول سارتر» ومعه الكاتبة الفرنسية الكبيرة «سيمون دي بوفوار». كان جمال عبد الناصر مهتماً بلقاء «سارتر» و «دي بوفوار» وهما وقتها طليعة حركة التجدد الثوري في فرنسا وفي أوروبا فضلاً عن أن «سارتر» كان مؤسس المدرسة الوجودية في الفلسفة، وكانت «سيمون دي بوفوار» حليفه الضخم في معركة إعادة اكتشاف وتجديد حيوية المجتمعات الأوروبية في فترة منتصف التسينيات من القرن الماضي وما حولها. وفي الوقت نفسه كان «سارتر» و «دي بوفوار» متشوقين للقاء «جمال عبد الناصر» ويظنان أن لديهما الكثير يقولانه له ويسمعانه منه.

وتسجل الصفحة الأولى من محضر الاجتماع ترحيب «جمال

(*) كان جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار ضيفين عليّ في القاهرة (كرئيس لتحرير «الأهرام» وقتئذ) لمدة عشرة أيام وقد حضرت لقاءهما مع الرئيس جمال عبد الناصر.

عبد الناصر» بالإثنين ثم قول «سارتر» إنه رأى السد العالي وزار الأرض الجديدة المستزرعة على مياهه كما شاهد المجتمعات السكانية الجديدة التي تقدمت إلى الحياة بعد تراجع الصحراء. ثم أضاف أنه لم يكن يعرف الكثير عن الثورة المصرية، وما كان يعرفه كان أكثره ـ بصراحة ـ من مصادر إسرائيلية أو غربية قد تكون معادية لمصر. بل أنه يستطيع أن يشهد بهذا العداء بعد أن رأى ما رأى في مصر. لكنه يرى من واجبه أن يثير إلى جانب هذا موضوعاً آخر يتعلق بحقوق الإنسان. فمنذ وصل إلى مصر تلقى في فندقه عدداً من الخطابات يشكو له أصحابها من ضغط واقع عليهم. وبدأ «جمال عبد الناصر» يتحدث.

وتسجل الصفحة الثانية من المحضر قوله لـ «سارتر»: «إنني في حاجة إلى أن أطلب من أجهزة الأمن أن يبحثوا لي عن مرسلي هذه الخطابات إليك فأنت وأنا نستطيع أن نتصور نوع الناس الذين يعرفون في مصر عنك وعن السيدة سيمون بالطبع، إنهم الطبقة التي تقرأ الفرنسية أو تقرأ غيرها من اللغات الأجنبية وتتابع الأدب العالمي. وأنا لا ألومهم إذا وجدوا سبباً لأن يكتبوا إليك. أستطيع وتستطيع معي أن تقطع إنهم من كبار الملاك السابقين وقد حددنا ملكياتهم ولا أظنهم يحبون ذلك أو يقبلونه وهم لا يستطيعون وقف حركة الثورة. وبالتالي لا مانع عندهم من أن يشتكوا إلى كل من يتصورون أنه قادر على سماع صوتهم وعلى إسماعه. فهذه هي الطبيعة الإنسانية وأنا أفهمها؛ ولكنني في الوقت الذي أرى فيه دموع الأغنياء لا بد أن أتذكر قهر الأغلبية التي كانت غريبة في وطنها لا تملك فيه شيئاً».

وتسجل الصفحة الثالثة من المحضر قول «جمال عبد الناصر»

لـ «سارتر» و «دي بوفوار»: «إن الناس بالطبيعة محافظون والملكية غريزة طبيعية في الإنسان، فإذا أردت أن تقوم بتغيير في أوضاع الملكية فإنك لا تصطدم فقط بالغريزة الطبيعية لدى الذين تمسهم إجراءاتك فحسب، وإنما تصطدم بالغريزة الطبيعية لكثيرين ليسوا الآن من كبار الملاك لكنهم يحلمون أن يصبحوا كذلك في يوم من الأيام».

وتسجل الصفحة الرابعة من محضر الاجتماع قول «جمال عبد الناصر» لـ «سارتر» و «دي بوفوار»: «إن مرحلة الانتقال من مجتمع تسيطر فيه القلة إلى مجتمع تتحقق فيه عدالة التوزيع عملية في منتهى الصعوبة، كما أن مرحلة الانتقال هذه هي أخطر المراحل في حياة المجتمعات لأن التنظيم القديم للمجتمع يكون قد تهاوى، وفي الوقت نفسه لا يكون التنظيم الجديد لهذا المجتمع قد قام بعد».

وتدخلت «سيمون دي بوفوار» في الحديث فسألت عن تعليم المرأة وتعدد الزوجات وتأثير الدين في حياة المجتمع، ثم أضافت إلى هذه الكتلة من الأسئلة سؤالاً آخر عن مشكلة زيادة عدد السكان.

وتسجل الصفحة التاسعة من محضر الاجتماع عن «جمال عبد الناصر» وسارتر ودي بوفوار عند سفح الهرم قوله لـ «سيمون دي بوفوار»: «إنني لا أريدك أن تأخذي بمقولة أن الإسلام يمكن أن يكون عائقاً للتطور، فميزة الإسلام في رأيي أنه دين مفتوح على كل العصور وكل مراحل التطور. وأنا دائماً أنقل عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) قوله داعياً الناس للاجتهاد إزاء مستجدات العصور «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». وبالنسبة لتعدد الزوجات فأنا

لا أرى أن الإسلام يتركها رخصة مفتوحة وإنما هي رخصة مقيدة بشروط تجعل التعدد صعباً بل تكاد تجعله مستحيلاً، والدليل على ذلك ما نراه عملياً أمامنا ومؤداه أن ظاهرة تعدد الزوجات تتلاشى تدريجياً في المجتمع المصري.

وأما عن تعليم المرأة، وأنا أعتبره الأساس الحقيقي لحريتها فسوف أطلب من مكتبي أن يبعثوا إليك بإحصائيات عن عدد «البنات» في مراحل التعليم المختلفة، وكذلك في مجالات العمل؛ في مجتمع المدارس والجامعات الآن أكثر من مليون فتاة وفي مجالات العمل المختلفة الآن حوالى 2 مليون سيدة تعمل. وفي رأيي أن حركة التطور هذه حية ومرئية وأنا أعرف أن بعض المشايخ قد يقفون على منابر مساجدهم ليقولوا كلاماً آخر، ولكن كلامهم في اعتقادي غير مؤثر لأن ضرورات التطور أقوى من كل ما يقولون. أما بالنسبة للزيادة في عدد السكان فأنا أعرف أنها مشكلة قائمة، فهناك زيادة سنوية في عدد السكان تقدر بـ 800 ألف. وفي أول الثورة كان تعدادنا 22 مليوناً واليوم نحن 31 مليوناً».

وتدخل «سارتر» في المناقشة ليقول إنه لا بد من حل على مستوى الدولة لهذه المشكلة. واستطرد «جمال عبد الناصر» مستكملاً عرض رأيه قائلاً؛ «تستطيع أن تقوم بحملات دعائية كما تشاء، ونحن أقمنا لجاناً لتنظيم الأسرة في كل المدن والقرى، وفي رأيي أن الحل الحقيقي ليس في أي حملات دعائية، الحل الحقيقي في زيادة الإنتاج عن طريق استصلاح الأراضي والتصنيع، وكذلك فإن التعليم في رأيي هو أهم عنصر لأنه يبدو لي من الإحصاءات أن أبناء المتعلمين أقل من أبناء غير المتعلمين.

فالمتعلم ينظم حياته على أساس موارده وأما غير المتعلم فيترك المسائل للمصادفات».

ومرة أخرى قاطعه «سارتر» قائلاً: «إن واحداً من المحافظين قال لي: إن المشكلة مشكلة كهرباء، فعندما يتم استكمال مشروعكم لكهربة الريف يدخل التليفزيون على أوسع نطاق، وسيكون من أثر هذا أن الناس سيجدون شيئاً آخر يسليهم غير ممارسة إنجاب الأطفال». ومضى «جمال عبد الناصر» يستكمل حديثه ضاحكاً وقائلاً لـ «سارتر»: «لكن المشكلة أنه حتى إذا عممنا التليفزيون فإن برامجه تنتهي في الساعة الحادية عشرة والنصف وبعدها فإن الليل طويل. ولا يزال تقديري أن التعليم وزيادة الانتاج تقدم أحسن الوسائل للحل. على سبيل المثال كان عندي عشر أخوات، وأحد أصدقائي وهو الماريشال «عامر» كان عنده 13 أخاً؛ ولكنني الآن عندي خمسة أولاد. وأتصور أن أياً من أبنائي سوف يجد من الصعب عليه أن يكون عنده أكثر من اثنين أو ثلاثة».

وتسجل الصفحة 28 من محضر الاجتماع حواراً بين «جمال عبد الناصر» و «سارتر» جرى على النحو التالي:

سارتر: «إن اليسار في أوروبا لا يستطيع أن يفهم موقفكم من حل الحزب الشيوعي المصري. لقد سمعنا أن هذا الحزب قد حل نفسه بنفسه ولا نتصور أن حزباً شيوعياً يتخذ مثل هذا الإجراء إلا تحت الضغط».

جمال عبد الناصر: «أي يسار في أوروبا هذا الذي تتحدث عنه؟ هل هو يسار الاشتراكيين في فرنسا الذين يقودهم غي موليه والذين رأيناهم متواطئين في العدوان علينا سنة 1956 مع الاستعمار البريطاني ومع «إسرائيل»؟

سارتر: «أنا لا أقصد موليه ولا أقصد الاشتراكيين الفرنسيين. الاشتراكيون الفرنسيون ضيعوا كل اختياراتهم التاريخية وانتهوا بالتحالف مع اليمين ولذلك فإنهم خانوا».

جمال عبد الناصر: «الحقيقة أنني أسائل نفسي كثيراً هذه الأيام عن معنى هذه التعبيرات التي نستعملها بما فيها تعبير «الاشتراكيين»، هذه التعبيرات في رأيي تحتاج إلى صياغات جديدة. وعلى أي حال فسأعود إلى سؤالك نحن لم نمارس أي ضغط على الحزب الشيوعي لكي يحل نفسه وأظن أن عناصر كثيرة في هذا الحزب اكتشفت بالتجربة أن قضايا التطور تحتاج إلى تفكير جديد. هل أنت شيوعي؟».

سارتر: «إنني ماركسي ولكني لا أنتمي تنظيمياً إلى حزب».

جمال عبد الناصر: «إنني مستعد أن أفهمك وأنا بالفعل أفرق بين الماركسية والحزب الشيوعي. الماركسية فكر يطرح نفسه على الناس ويؤثر فيهم بقدرته على الحوار وإيجاد حلول لقضايا التطور والتقدم. وعندما تتحول الماركسية إلى حزب شيوعي فإنها تتحجر لأنها تدخل في قالب تنظيمي لا يسمح بالمراجعة والتجديد وإنما يوجه همه إلى التجميد والسعي للحصول على السلطة، وبما أن الشيوعيين أقلية فإنهم يلجأون إلى العمل السري وإلى تنظيمات ما تحت الأرض شأنهم في ذلك شأن أقصى اليمين. ومع ذلك فأنا أريد أن أسألك لماذا تسألني عن الحزب الشيوعي وحده؟ إنني أفكر في تعددية من نوع جديد ولم أعثر على الصيغة الملائمة بعد. والحقيقة إنني أخشى من الحزبية، فلو أبحنا الحزبية الآن وفي ظل الحرب الباردة التي تجري على الساحة العالمية الآن لوجدتني على الفور أمام حزب شيوعي موال لروسيا وحزب

رجعي موال للأميركان وربما حزب ديني يؤدي قيامه إلى فتنة دينية في البلاد. ولهذا فالقضية في رأيي أكبر من الحزب الشيوعي».

سارتر: «إنني لاحظت أن الرئيس وضع «إسرائيل» في نفس الصف مع الاستعمار البريطاني وقوى اليسار الفرنسية التي خانت رسالتها وهذا يعقد الأمور في الشرق الأوسط».

جمال عبد الناصر: «الذي يعقد الأمور ليس إنني أضعهم في هذا الصف أو ذاك ولكن الذي يعقدها فعلاً هو «إسرائيل». لا يمكن لأي جماعة من الناس أن ينقضوا على بلد ويأخذونه لأنفسهم ويحولوا سكانه الأصليين إلى مواطنين من الدرجة الثانية، الذي يعقد الأمور هو ضياع الحقوق العربية في فلسطين. بعض الناس يتصورون أن هذا الجيل من الشعب الفلسطيني تعود على ضياع وطنه وأنه يموت أو يكات يموت. وينسون في هذا أن جيلاً جديداً سوف يظهر، جيل لا يشعر بالضياع ولا يشعر بالمهانة. وهذا جيل سوف يقاوم ليحصل على حقوقه الإنسانية أولاً ثم الوطنية وهكذا. والشيء الثاني الذي يعقد الأمور في موضوع «إسرائيل» ليس تصنيفاً لها، وإنما علاقتها بالولايات المتحدة وهو موضوع يدفع المنطقة الآن إلى حافة الحرب، فـ «إسرائيل» تريد التوسع وتريد أن تفرض هذا التوسع بالقوة وهذا معناه الحرب».

سارتر: «هناك مجموعات في «إسرائيل» خصوصاً من اليسار يتفهمون قضية الشعب الفلسطيني».

جمال عبد الناصر: «الموضوع ليس موضوع مشكلة تفهم وإنما الموضوع يتلخص في مشكلتين: المشكلة الأولى الهجرة إلى «إسرائيل» باستمرار؛ الهجرة، لن تتسع «إسرائيل» للقادمين إليها

وستلجأ للتوسع وهذا يؤدي إلى الحرب. والمشكلة الثانية أنه إذا كان هناك من يتفهم مشكلة الشعب الفلسطيني كما تقول من عناصر اليسار الإسرائيلي فلا أظن أن لديهم ما هو أكثر من الألفاظ والتعاطف بها ببساطة، لأن أهم حقوق الفلسطيني هي حق العودة فإذا عادوا فسيصبحون أغلبية وعندئذ تذوب فكرة دولة «إسرائيل».

وتسجل صفحة 48 من محضر الاجتماع رداً لـ «جمال عبد الناصر» على سؤال وجهه إليه «سارتر» عن القضية التي تشغله الآن أكثر من غيرها وكان قوله:

«العالم كله يحاول إخراج الشباب من السياسة ويحاولون إلهاءهم بأنواع من الرقص الجديد ويحولون اهتمامهم إلى الرياضة، وأنا أرى ذلك خطراً كبيراً(*). القضية التي أتمنى لو استطعت أن أركز عليها هي أن يشعر الشباب أن السياسة هي عملية صنع مستقبله وأن اهتمامه بها ومشاركته فيها هما أكبر ضمانات المستقبل. ما أراه في الاتحاد السوفياتي وما أراه في غيره يجعلني أقلق لأن الأجيال القيمة تحجب أجيالاً جديدة عن المشاركة وهذه مشكلة، فإذا حجبنا الشباب عن العمل السياسي تتوقف حيوية الأنظمة ويزداد الاعتماد على عناصر القوة في المجتمع مثل الجيش مثلاً. وهذه ليست وصفة مضمونة لحماية التطور».

(*) من الفصل الأول، الباب الخامس من كتاب محمد حسنين هيكل «انفجار». نقلاً عن جريدة «الخليج»، الإمارات 21 أيار/مايو 1990 ص 14.

دور المثقفين في المجتمع المعاصر(*)

جان بول سارتر

هذه هي المرة الأولى التي أتحدث فيها أمام جمهور مصري ويسعدني أن أعبر له عن صداقتي العميقة. اسمحوا لي أن أشكر أولاً هؤلاء الذين أتاحوا لي هذه الفرصة لكي أستمتع بهذا الشرف.

سأحدثكم الآن ـ كما تعلمون ـ عن دور المثقفين في المجتمع المعاصر. وهناك في الحقيقة مشكلتان. فأنا من ناحية ولدت في مجتمع بورجوازي، دور المثقفين فيه قد تحدد بحكم طبيعة هذا المجتمع نفسه. ومن ناحية أخرى، فأنا هنا في القاهرة أتحدث إلى مجتمع ثوري يطرح على المثقفين قضايا أخرى. ومن البديهي أنني لا أستطيع الكلام عن هذا المجتمع الثاني لأنني للأسف أنتمي إلى المجتمع الأول.

(*) النص الكامل لمحاضرة سارتر بجامعة القاهرة في 4 مارس، نقلاً عن الملف الذي خصصته مجلة «الطليعة»، العدد الرابع، السنة الثالثة، نيسان/أبريل 1967.

ولهذا فسأتحدث إليكم عن كفاح المثقفين في المجتمعات البورجوازية، ما هو وما يجب أن يكون عليه هذا الكفاح في بلادنا، أعني في الغرب؛ وأحياناً في الشرق لا ينظر إلى المثقفين بعين الارتياح من الطبقة الحاكمة عامة، وللأسف في بعض الأوقات من الطبقات الكادحة ذاتها، التي وإن كانت تجل العالم وتحترمه باعتباره رجل علم ومعرفة ولكنها ترتاب منه إذا كان مثقفاً. فهناك إذاً، فارق بين أن يكون الإنسان مثقفاً وأن يكون رجل معرفة.

إن النقد الذي يوجه كما تعلمون إلى المثقف هو أنه دائم المعارضة والنقد ويتدخل فيما لا يخصه من الأمور مستغلاً شهرته وتأثير أعماله الثقافية والعلمية. إن هذا النقد ليس موجهاً كما ترون لرجل المعرفة على هذه الاعتبار المحدد. إذاً، ما معنى ذلك؟ فبالنسبة لرجل أميركي في الولايات المتحدة يخدم أهداف الامبريالية ـ بعلم منه أو بغير علم ـ وذلك بقيامه ببعض الأبحاث النووية، فهذا الرجل يعد عالماً وليس مثقفاً. ولكن إذا أخذت نفسه تضطرب بما يقوم به من أبحاث كما حدث ذلك فعلاً... وإذا اشترك مع علماء آخرين في التوقيع على بيان يدين ما تستعمل فيه تلك الأبحاث في أغراض غير إنسانية، فهو يتدخل في تلك اللحظة فيما لا يخصه ويتحول إلى مثقف. لقد كانت تلك الأبحاث مجرد أبحاث علمية ولم يقل عنه بالتالي إنه مثقف. وعلى النقيض يصبح مثقفاً منذ اللحظة التي يعي فيها بنتائج أعماله، وحين يوجه الأنظار إلى الخطر من استعمال تلك الأبحاث. لقد كان يطلق عليّ أحياناً في فرنسا أثناء حرب الجزائر عبارة «المثقف القذر» لماذا؟.

فلنحاول أن نوضح الأمر ونضرب هنا مثالاً عزيزاً عليّ الآن وأعني به (محكمة راسل). إن تلك المحكمة تنعقد لتقرر ما إذا كانت الأعمال التي يقترفها الأميركيون في الفيتنام جرائم حرب أم لا؟ وهذه المحكمة مكونة من رجال، هم علماء في الرياضة مثل (لوران شوارتس) وفي الفيزياء مثل (فيجيه) ورؤساء دول سابقين مثل (كاردينار) وفلاسفة مثل راسل وقانونيون وعلماء في التاريخ، إنهم رجال أسميهم باختصار رجال معرفة عملية. فيقال لهم عندما يريدون تقويم أعمال الحكومة الأميركية: «لماذا تدسون أنوفكم فيما لا يعنيكم فهذا بعيد عن اختصاصكم». والواقع إن الذي يجمع فيما بيننا في تلك المحكمة ليست مهننا وهي جميعها في الحقيقة مهن معرفة. ولكن الذي يجمع فيما بيننا هو أننا في اللحظة التي أردنا فيها تشكيل تلك المحكمة تشكلنا كمثقفين. ويبدو على العموم أن ما يعاب على أعضاء تلك المحكمة هو أن رجل الشارع أو العامل لا يحكم على أعمال الأميركيين... فلا يقول عنها إن كانت جرائم أم لا؟ وعلاوة على ذلك فلا توجد محكمة رسمية، أي محكمة دولية تتصدى للحرب في الفيتنام ولقضية فيتنام.

وينبني على ذلك أنه إذا لم تكن هناك ثمة محكمة مكونة وإذا لم يصدر الناس حكماً ما، فنحن نعتبر أنفسنا إذاً، أننا فوق مستوى البشر في اللحظة التي قررنا فيها إصدار حكمنا، ويصبح المثقف في هذا المجال كموجود ذو عقدة من الكبرياء يصيح (أنا القاضي) لمجرد أنه قام بأعمال علمية هامة أو أنه معروف مثل راسل «بمؤلفاته الفلسفية»... يصيح هكذا باسم التفوق، وباسم تفوقه كأرستقراطي «أنا القاضي». سوف نرى الآن أن الأمر على

عكس هذا تماماً. غير أنني أردت أن أنبه منذ البداية لماذا يتولد عن مجرد تشكيل المحكمة حالة من سوء الفهم، لماذا يؤدي هذا إلى تعريفنا وتحديدنا على أننا مثقفون، أي أناس يظنون أن من حقهم عمل أي شيء استناداً إلى بعض الأعمال الصغيرة المشهورة التي قاموا بها.

توجد في الواقع مجالات محددة لاستخدام تلك المعرفة التي تشكل ثورة الكاتب والقانوني والطبيب الخ... فهنالك لجان للتحقيق تذهب باسم المحكمة إلى فيتنام لتجري فيها التحقيق والاستقصاء على أساس من الواقع والعلم بشأن طبيعة تلك الأعمال واستناداً إلى البقايا والآثار.

وعلى سبيل المثال ذهب إلى هناك (فيجيه) عالم الفيزياء لدراسة (قنبلة الأناناس) التي يطلق عليها اسم السلاح الموجه المعادي للإفراد العاديين، أي تلك القنابل التي تتدحرج ثم تقفز فتتدحرج مرة ومرات في نواح مختلفة متشعبة لقد استطاع هذا العالم أن يتأكد ـ ولأنه من علماء الفيزياء ـ أن تلك الأسلحة هي حقاً معادية للأفراد بمعنى أنها لا تصيب بأي ضَّرر إذا ما التقت بحاجز أو بأي نوع من أكياس الرمل، فليس بمقدورها إذا إصابة الجندي الذي هو في موضع الحماية على الدوام، بل ولا تصيب الجندي في طائرة ولا الجندي الذي يقوم بالدفاع الجوي طالما تحميه أكياس من الرمل، ولا يمكن أن تصوب تلك القنابل إلا على الذين يعملون في الحقول. وسوف يقوم أحد الأطباء في الوقت ذاته بفحص وتشخيص الجراح التي تسببها تلك الأسلحة ليقرر أن هذه القنبلة القاتلة بالجملة تحمل في الحقيقة الموت إلى الفلاحين في حقولهم أو على الأقل تسبب لهم قروحاً عضوية عنيفة.

ويتضح إذاً، أن هذا السلاح هو من وجهة النظر التكتيكية سلاحاً معادياً للإفراد، أي أنه سلاح معد لإرهاب السكان المدنيين. ترون في هذه الحالة إذاً، أن ما استخدمه صديقي «فيجيه» ليشارك الأطباء في تشخيص الجراح ولفحص القروح وللكشف أيضاً عن قوة انفجار القنابل إنما يعود إلى ما للفيزياء من منهج وما للعلوم من دقة. لقد استحضر معه قنابل جاء بها من هناك وقام بشرح جهازها.

إن الذين يهاجمون (محكمة راسل) يعلنون أننا نستخدم نوعاً من المعرفة وبعض المناهج العلمية التي لقنت إلينا لغير هذا السبب. تلقى «فيجيه» علم الفيزياء ليكون عالم فيزياء وهو يحرف مناهج علم الفيزياء وأبحاثه من استعمالها الطبيعي ليحاول أن يدلل باعتباره عالم في الفيزياء على واقعة تتعلق بحرب الفيتنام. في هذه اللحظة سرقنا الآلة كما يمكن أن يقال. ويكون المثقف ـ طبقاً لما يعرفه به أعداؤه ـ هو الإنسان الذي يستخدم ابتداء من هذه المحكمة ما لديه من المعرفة العملية والتكتيكية فيما هو خارج اختصاصه. فهو الإنسان الذي يسرق الآلة ليحصل على نتائج تختلف عما يجب أن يحصل عليه منها. فلنتفحص معنى هذه الأمور عن كثب. ما الذي حدث للعالم الذري في أميركا كما سبق أن حدث عديد من المرات، حين ندد بالدور الذي جعلوه يلعبه، وحين أعلن أن البحوث الذرية لا يجب أن تستخدم في اتجاه ذري عدواني؟ لماذا أصبح هذا الرجل مثقفاً بين يوم وليلة؟ لقد رأينا أننا إذا أخذنا عليه تدخله في أمور بعيدة عن العلوم، فهو في الواقع قد سبق وتدخل فيها فعلاً رغماً عن أنفه عندما كان يعمل «للبنتاغون» لأن هذه البحوث العلمية كانت

تستخدم في أغراض سياسية. إذاً، فهو في الحقيقة ـ منذ البداية ـ قد تدخل في أمور بعيدة عن مجالات تخصصه.

ماذا فعل؟ لاحظ أنه كان مستخدماً من فئة من الأشخاص، وأن ما كان يفعله إنما كان يستخدم لأغراض لم تكن تبدو لديه إنها من الأهداف التي يجب أن يسعى إليها.

إذاً، فقد أصبح مثقفاً منذ الوقت الذي لاحظ فيه أنه يسلب من عمله، وهو في الحقيقة أصبح مثقفاً عندما اتخذ موقفاً سياسياً أكثر وعياً من الموقف الذي كان قد اتخذه رغماً عنه في مواجهة هذا الموقف، واندفاعياً عندما كان يقوم بعمله كعالم.

ماذا فعل؟ هل رفض خدمة السياسة الإمبريالية بدافع من النزوة أم قد لاحت له فجأة رؤية أخلاقية لتقول له: كلا لن تفعل هذا؟ هل هو مجرد خائن كما يزعم من استخدموه والذين جروه إلى ساحة القضاء في الولايات المتحدة وجعلوه يمثل أمام لجان النشاط المعادي لأميركا؟ كلا إن هذا الرجل لم يقترف شيئاً ما. فكل ما قام به هو أنه اكتشف التناقض بين الشمولية العلمية وبين الخصوصية البورجوازية. إن هذا المثال يدلنا على ماهية المثقف.

إن المثقف رجل معرفة إلا أنه رجل معرفة علمية، ولأنه لا يوجد الآن فرق حقيقي بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية... إنه العالم أو الطبيب أو التكنيكي أو القانوني أو الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان ـ إذا أردت ـ الذي يسعى بتكوين نفسه في تناقض داخل المجتمع البورجوازي. ولكن ليس كل هؤلاء الناس يقومون بهذا التكوين لأنفسهم فهناك علماء يعيشون في حالة من القلق ويتعامون عن رؤية الأمور وهناك من يريدون بموافقة السلطات إضفاء هذا التناقض على غيرهم، فهم الذين أطلق عليهم صديقي «فيزون» عبارة كلاب الحراسة. هؤلاء لا نسميهم مثقفين

لأن ما من أحد يسميهم مثقفين، إنهم علماء قلقون أو غير راضين عن أنفسهم أو من كلاب الحراسة. أما المثقف فهو الذي لا يريد أن يعيش هذا التناقض وإن كان يلاحظ أن هذا التناقض يكونه.

فيم إذاً، هذا التناقض؟ ولماذا يكون المثقف؟ أقول إن هذا التناقض يكمن فيما بين طبيعة التربية التي يتلقاها المثقف في طفولته ـ وهي تربية من الماضي ـ وبين المهنة التي تفرض عليه فيما بعد وهي مهنة لها طابع الشمول. اليكم مثلاً مستمداً من تاريخ اليابان: عندما تم الإصلاح الكبير أي حين قرر اليابانيون أن يصنعوا بلادهم؛ تم هذا الإصلاح من أعلى، بمعنى أنه لم يتقرر في النهاية تكوين طبقة بورجوازية. بل قامت الطبقة الحاكمة مضحية ببعض الإقطاعيين وذلك بتكوين رؤوس أموال كافية لدفع عجلة الاقتصاد، الأمر الذي يجعل من هذا الاقتصاد اقتصاداً إقطاعياً. ومن الأمور العجيبة أنه اقتصاد إقطاعي وفي الوقت ذاته رأسمالياً، بحيث لم تنشأ بورجوازية بل أصبح كبار الإقطاعيين رأسماليين. ومع ذلك فكان لا بد من وجود كوادر أي مهندسين وفنيين وعلماء.

إذاً، كان لا بد من إصلاح في التربية، لأن التربية كلها كانت تقليدية تربي الشعب على عبادة الإمبراطور وعلى التضحية من أجله، أي في حقيقة الأمر من أجل الطبقة الإقطاعية التي كانت تحيط بالإمبراطور. عندئذ قرر أحد وزراء التربية أن يمسك العصا من وسطها. فقرر أن الطالب في طفولته يجب أن يتلقى تربية في حدود المبادىء التقليدية بما في ذلك احترام الأسلاف والعادات الإقطاعية والديانة اليابانية التي قد تتمثل في احترام الأسلاف والخضوع العبودي للميكادو [الإمبراطورية] وللطبقة الرأسمالية والعسكرية وللطبقة الإقطاعية، هذا كل ما يتلقاه الطفل من علم حتى يصل إلى سن التعليم العالي، حيث تصبح التربية في الجامعة

علمية تماماً، أي أنها ستترك هذه المجموعة من المعتقدات التي تلقاها الطالب لتجعله يشتغل في الفيزياء والرياضيات وعلم الأحياء. ترون التناقض العام بين هذين الفرعين من التربية فأحدهم يعلمه الخضوع الكامل لطبقة متحيزة والطاعة للإمبراطور، وفي النهاية الخضوع لمجموعة من التقاليد لا تمت إلى تلك التي تكون وتشكل بلداً ما يدفعه إلى الأمام، ولكن من تلك التقاليد التي تهدر إنسانية الذين يتحملون عبئها.

ومن جهة أخرى، بماذا يطالب هذا الجزء الثاني من التعليم الذي يتلقاه في الجامعة؟ فهو يتعلم الحرية أولاً. ويجب أن نفهم أن كلمة الحرية تلك كثيراً ما كانت محل خلط وإبهام في الكتب والمؤلفات. إن كلمة الحرية هنا لها معنى محدداً ودقيقاً. إنها حرية الفكر. ليس حرية التفكير في أي شيء بل حرية البحث. إنها حرية تقدم الشيء على ما اكتسبه الفكر من تجارب، مما يتماشى ويتجاوب مع رفض مبدأ السيادة. هذا معناه أن الفكر العلمي لا يقف أبداً أمام ما جاء قبله بل يرث منه ويستعيده إذا سار كل شيء سليماً ولا يخشى من نقضه إذا تعثر في الأمر شيء... تلك هي حرية الفكر. ولكن فلنفهم الأمر على صورته الكاملة. تلك الحرية هي التي يحتاج العالم على مضض منه إلى استعماله لها. فليس هو الذي يبحث عن التناقضات، بل تأتي التناقضات إليه بنفسها.

وعندما أراد «ميكلسون» و «مورلي» في بداية هذا القرن أن يقيسا سرعة الضوء، فقد فعلا هذا في نطاق نظرية «نيوتن» ولم يفكرا إطلاقاً في نقض هذه النظرية إلى حد أنهما استعانا بها في إجراء التجارب. ولكن ما الذي حدث؟ اتضح أنه على الرغم من إجراء العديد من التجارب، فقد كانت جميعها تؤكد حقيقة واحدة، وهي أن سرعة الضوء باقية على ما هي سواء اقترب

الشيء المضاد من المرآة أو ابتعد عنها. فالنقض لم يكن من فعلهما، بل نشأ من عملية القياس ذاتها. وكانت محاولتهما الأولى ـ وهما على هذا الحالة من الفزع ـ وضع حد لهذا الأمر فأخذا في إعادة التجارب بحيث امتنع أي سبب من الشك، ثم حاولا الحد من الفضيحة في نقض نيوتن حتى لا يتعدى التغير سوى القدر القليل. وتلاحظون أن (أينشتاين) عندما وضع افتراضاته كان مضطراً إلى ذلك الشيء ذاته. وهذا يعني أن العالم لا يقبل تغير عرف علمي أو الانفصال عنه بنزوة في نفسه. غير أنه مطلوب منه في الوقت ذاته أن يقبل النقض عندما ينقض الشيء نفسه.

إن العالم يتعلم أنه ليست هناك حقيقة خالدة أو أبدية وأنه لابد أحياناً أن ينفي وينكر، وذلك للتقدم إلى الأمام، أي أن العلوم الدقيقة تسمح في الواقع في كل حقبة من التاريخ وباسم بعض الحقائق المكتسبة بأن تبني أدوات للعمل أكثر دقة من سابقاتها، والتي من شأنها أن تنازع بسبب تلك الدقة الحقائق التي تمكنت من تشييدها فيما توصلت إليه من نتائج. ينبغي على العالم إذاً، أن يكون على الدوام في حركة الحرية، فلا سلطة تحده سوى موضوع المنازعة.

إذاً، ففي الفكرة الحية التي تسيطر على العالم هناك من جهة الاستقراء واستنتاجات بعض الحقائق التي لا تتغير أبداً أو لا تتغير آنذاك، وهناك من جهة أخرى من الحقائق ما يتولد من النفي لتصبح إيجابيات. هذا ما نسميه هنا الحرية، الحرية العملية، حرية ما يقتضيه العمل.

لقد اكتشف هؤلاء الطلاب في الوقت ذاته ما للعلم من طابع شامل وكلي. أي أن تلك الشمولية تنصح أولاً بأن كل إنسان يمكن أن يكون عالماً مهماً كان عمله وأياً كان مستوى ثقافته. إن

هذا الأمر أساس العقل العلمي وقد دلل سقراط عليه منذ زمن بعيد عندما جعل عاملاً في هدوء وصبر، أحد العبيد ـ بل كان عبداً مجرداً من كل علم ـ يكتشف البرهان على نظرية من النظريات. لا شك أنه كان يمهد لهذا العبد بنقله من جملة إلى أخرى ومن استنتاج إلى آخر للوصول إلى هذا البرهان. إن العلم مبني على تلك الحقيقة التي تعني بالتالي أنه لا توجد صفوة علمية، فليس العالم من الصفوة، إنه مجرد أخصائي في البحث الذي يستطيع أي إنسان التوصل إليه إذا ما وفرت له أسباب التخصص. أما إذا افترضنا أن باقي الناس لا يستطيعون اكتشاف الحقيقة، فهناك على سبيل المثال توجد في عالم الفن من النظريات ما تقرر أن بعض المؤلفات، التي تتسم بالرقة والحساسية النادرة ليست موجهة إلا لمن يتميزون بذات المستوى من الرقة والحساسية، وبالتالي فإن المؤلفين والقراء يشكلون مجموعة صغيرة من فئة عليا تفوق غيرها من الناس، إنها لفكرة خاطئة والدليل على ذلك أن «ستندال»، الذي كتب مؤلفاته لقلة من المختارين كما يقول هو نفسه، تعرض كتبه الآن للبيع في فرنسا ـ في شكل «كتب للجيب» ـ إلى الملايين من القراء. في بعض البيئات الاجتماعية حيث لا يزال البحث قائماً عن الصفوة الممتازة، قد يتخيل الفنانون باعتبارهم فنانين أنهم من طبيعة خاصة متفوقة. هذا ما لا يمكن للعالم أن يفكر فيه ولأنه إذا ما أخذ يفكر أن غالبية الناس ليسوا مؤهلين للحكم على الأشياء أو رفضها، أو أنهم لا يستطيعون إدراكها فهو في الحقيقة يمس صميم الطابع الكلي الشامل للعقل، ويجعل من تلك الشمولية شيئاً في أيدي قلة من الناس، مما يستتبع أن البحث لا يكون عاماً للإنسان، الأمر الذي يفقده في الوقت ذاته أساس الوحدة. إن هذا لا يعني كما قال «ديكارت» أن الفكر السليم بدلاً من أن

يكون أكثر الأشياء اشتراكاً بين الناس يصبح امتيازاً لقلة منهم، مما لا يعني شيئاً على الإطلاق. وهكذا فالعالم ليس صفوة بل هو ممثل لكل البشر منذ اللحظة التي يبدأ العمل فيها على أن الدليل قد أثبت ويثبت أنه ما من طبقة اجتماعية إلا وأنجبت العلماء.

إذاً، فالأخصائي في المعرفة العلمية هو في حد ذاته إنسان كأي إنسان. لأن عمله يدمجه في الجميع. أما أن يصبح الإنسان عالماً أي أن يكون واحداً بين الكل، فهذا مما يدل على المساواة المطلقة فيما بين ممثلي نوعٍ من الأنواع، مما يعني أن العلم قد اتخذ منذ تلك اللحظة موقفاً ضمنياً ضد العنصرية.

لا يمكن للإنسان أن يكون في الوقت ذاته عالماً وعنصرياً، ولكن يتحول للأسف لأن يكون هكذا وذلك لا بسبب سوى العمل على خدمة مصالح أناس يمدونه بالأجر. أما إذا تركنا العلم ينطلق في الإنسان بحرية فهو حتماً سيرفض العنصرية، أي يرفض تفاوت المستويات الذهنية بين الأجناس البشرية. ولأننا بالدقة نرفض أي تمييز بين البشر على اعتبار أنهم بالعقل يقومون بعمل علمي مشترك، فنحن لهذا نرفض بالدقة كل أنواع الخصوصية، أي نرفض العنصرية ونرفض الاستغلال. الخ ولكننا نطالب في الوقت ذاته باتفاق جميع الأفكار وباتفاق الفكر العملي كله وبالتالي بوحدة الفكر، إن لم يكن بين البشر جميعاً الذين لم يستطيعوا التخصص فعلى الأقل وحدة الفكر بين كافة العلماء، مما يفترض بالدقة رفض أي انقسامات أو تناقضات عالمية. وهكذا نشاهد على سبيل المثال أن العلماء السوفيات والعلماء الأميركيين يعقدون المؤتمرات المثمرة في غير الميادين التي تتعلق بالدفاع. وملخص القول نرى هنا دليلاً إضافياً على صحة كل اكتشاف، لأن من شأنه بالدقة تحقيق اتفاق الأفكار بين العلماء،

ومن شأنه أيضاً أن يقضي بشكل ما على الحواجز كالإمبريالية أو المعارك فيما بين البلاد.

هذا ما كان يتعلمه الطالب الياباني في عام 1890 ـ 1900 عند دخوله الجامعة. ولكن في الوقت نفسه الذي كان يتعلم فيه أن الناس جميعاً أحرار، وأن النشاط العلمي يجب أن يكون حراً سواء كان فكراً أو عملاً، وأنه لا شيء إلا ومعرض للمنازعة العلمية الرامية للتقدم لا التخريب. في هذا الوقت كان الطفل هو ما صنعوه. أي أنه قد استبقى في نفسه النظرة الخصوصية... الايديولوجية الخصوصية التي لقنوها له منذ الطفولة. ويعني هذا أنه في الوقت الذي كان العلم يعلم هذا الطفل رفض عدم المساواة بين الناس ويجعله يشيد بالكل العام فقد كان إنساناً صنع وصيغ بحيث بقيت فيه عناصر الخضوع والإقطاعية. ولما كانت مرحلة الطفولة عميقة ولا يمكن بسهولة الرجوع فيها، فقد تكون وتشكل في هذا الطفل ذلك التناقض الذي أدى ـ فيما بعد ـ إلى الاضطرابات التاريخية المعروفة... تناقض بين مرحلة الطفولة وقد صاغتها وصنعتها الإيديولوجية الأرستقراطية وبين مرحلة الشباب التي عمد الأرستقراطيون أنفسهم إلى تحريرها بإطلاقها نحو العلم والتصنيع الذي استهدفوه. إن الذين شعروا بهذا التناقض لاحظوا وقتئذ أنهم آلات في أيدي طبقة متميزة قامت بصنعهم مرتين، وأنها مسؤولة عن التناقض الذي يكمن فيهم، بما إنهما صنعتهم أطفالاً، ثم صاغتهم يافعين، ليس هذا فحسب، بل لاحظوا أيضاً أنهم هم أنفسهم تناقضاً، وأنهم لن يستطيعوا التغلب على هذا التناقض إن لم يقوموا بعمل منهجي منظم. كان عليهم ليس فقط أن يصارعوا هؤلاء الذين حاولوا أن يجعلوا منهم آلات لهم، وأن يحولوا عملهم إلى مجرد ربح، بل فهموا أيضاً أنه يجب عليهم أن يصارعوا ذات أنفسهم لأنهم قوم يخوضون بعيداً

في مجالات العقل الكلي، وفي الوقت ذاته هم انعكاس لتلك الطبقة المتميزة. في هذا المستوى يظهر المثقف. أسمي تلك المرتبة الأولى: «الثقافية»، أي أن الإنسان يشاهد في تلك المرتبة مشاركاً الامتيازات الخصوصية وفي الوقت ذاته خادماً حراً للكلي العام، وهو يعلم في الآن نفسه أنه هذا وذاك معاً. ينبغي عليه أولاً أن يختار بين طفولته وبين مهنته، فإذا اختار الأولى كان من كلاب الحراسة. أما إذا اختار الثانية فعليه أن يمارس عملاً هدمياً في ذاته ليرفض العنصرية والخصوصية والامتيازات وليرفض الفكرة التي تقول إنه إنسان خارق ومتميز... وإنه لعمل شاق ودؤوب. ولأضرب لكم مثلاً شخصياً. فقد ربيت كما يربى الجميع في جو العنصرية. وظننت وأنا في سن الخامسة عشرة أنني قد قضيت في نفسي على هذه الفكرة السخيفة. وقد اعتقدت أن الأمر ـ في عمومه ـ كان بالفعل في ذلك الوقت يعتبر تصفية بعض البقايا التي اكتشفتها ذات يوم.

بعد سنة 1945 كانت تصلني مؤلفات خطية من بعض الشباب الإفريقي. وكنت أعطيهم نقطاً تشجيعية ـ كما يقال ـ عندما لا تكون مؤلفاتهم على المستوى الجيد جداً. وذلك لعلمي بالجهد الذي يبذلونه والصراع الذي بدأوا فيه. سرت على هذا المنوال قدراً من الوقت حتى تنبهت ذات يوم أنها طريقة تنم على أنني لا أعاملهم باعتبارهم متساويين معي بينما كان الوضع يقضي ـ في الواقع ـ أن أصارحهم بالحقيقة وإن تسبب ذلك في آلامهم... وإن أدى بهم إلى مزيد من العمل والجهد. وهي جهود تبلغ أضعاف الجهود التي نبذلها نحن لكي يصلوا في النهاية إلى مستوانا. كان يجب أن أعاملهم على نفس المستوى الذي أعامل به الآخرين وإلا كنت عنصرياً. أقول هذا حتى تتبينوا هذا الشرك الخبيث الذي يجب على كل منا أن يتفاداه، لأن الإنسان لا

يمكن أن يكون معادياً للتمييز العنصري ـ إذا بدأ طفولته في جو من العنصرية ـ بغير أن يكافح طيلة حياته بحراً من الاغراءات، وعلى سبيل المثال، باستبدال العنصرية بالحب لهذا أو ذاك؛ تلك هي عملية الكفاح المستمر الدائم.

إن المثقف هو هذا الشيء أولاً، هو محاولته في أن يلفظ من ذاته باسم الكلي العام، ليس التقاليد والعادات جميعها فحسب، بل تلك التي تجعل منه بالتحديد في أعماق نفسه مشاركاً للطبقة الحاكمة. في هذه اللحظة لا يلوح المثقف على أنه إنسان فوق باقي البشر، بل على أنه مخلوق غريب، إنسان صنع متناقضاً وعليه في هذا المستوى الأول أن يعبّر عن تناقضه وأن يكافح ضد هذا التناقض أو أن ينفق ويموت.

إن القلق في المجتمع البورجوازي الغربي يختلف نوعاً ما عن القلق الذي تحدثت عنه بشأن المجتمع الياباني، وهو مجتمع إقطاعي يتسم بالخصوصية الشديدة. في بلادنا نحن الذين نزعم أننا إنسانيون مجتمعات قلقة. ولكن إذا كان القلق يختلف في بعض الوقفات فهو في حد ذاته واحد تماماً في النهاية. ماذا نتلقى في فرنسا ونحن أطفال؟ نتلقى تعاليم الإنسانية البورجوازية التي تقول: إن جميع الناس متساوون في الحقوق، أحرار وأخوة. ففي سنة 1789 لما عارضت الطبقة البورجوازية النبلاء، فإن تلك الطبقة البورجوازية اعتبرت نفسها الطبقة الشاملة العامة فشيدت بذلك مشروعاتها المجردة التي صاروا يعلمونها لنا منذ الصبا. وعلى هذا فقد كنت مقتنعاً منذ سن السادسة أن البشر جميعاً متساوون وأن الناس كلهم أحرار فيما يعملون وأنهم أخوة. الخ... الخ...

إن التناقض الذي يعانيه المثقف في بلادنا يتخذ مساراً عكسياً لما يعانيه المثقف في اليابان. إن التناقض في بلادنا يكم فيما بين المبادىء التي اعتنقها الإنسان منا وهو طفل والتي كونته بل وكونته متفائلاً راضياً، فما الذي يمكن أن يطلب أكثر من أن يكون الناس أخوة أحراراً متساوين؟. وبين الواقع الذي يكشفه فيما بعد خطوة إثر خطوة ويتحسسه بالذات في عمله كإنسان ذي معرفة عملية. إنه يدرك في هذه اللحظة أنه قد اجتر في نفسه مع الأيديولوجية الشكلية التي لقنت إليه أيديولوجية أخرى اجترها بطريقة تحتيه، بما يسمعه من أقاربه وعائلته وفي مدرسته (ليس ما يتقدم في الدراسات الرسمية) وما يستمده من قراءته وبكل ما يحيط به من وسط وبيئة، أي بكل ما يكيف حقيقة الأيديولوجية البورجوازية. لقد اجتر في نفسه مجموعة من الأشياء تناقض فيه الإنسانية التي تحدثت عنها. في تلك اللحظة يلتقي بالتناقض نفسه الذي اتضح للمثقف الياباني. وإليكم هذا المثال: فقد كان (فرانز فانون) من سكان جزيرة (الغوادلوب) يشتغل في فرنسا مع طالب في كلية الطب حين قال له هذا الأخير «بالله عليك لقد تأخرنا كثيراً وعلينا أن نعمل كا...» ثم توقف فجأة. عندئذ قال له (فانون) استمر في قولك وقل «كالزنوج» هناك في بلادنا تعبير يقول: علينا أن نعمل كالزنوج... (تعبيراً عن العمل الدؤوب الشاق).

(غضب فانون)، عن حق من صديقه وإن لم يكن هذا الصديق يعتبر نفسه عنصرياً. فقد كان آنذاك أعز أصدقائه، إلا أنه طالما كان هذا الطالب على الرغم منه «قالباً» يستوعب هذا النوع من العبارات «سنعمل كالزنوج» التي تعود بنا إلى العبودية (فلا سبب في العمل المضني الذي يقوم به الزنوج سوى أنهم عبيد). وطالما

كانت تسكن مثل تلك الأمور في هذا الطالب فلا يمكن أن تكون هناك رابطة حقيقية بينه وبين الإفريقي أو غيره من الملونين الذين عهد بهم إليه.

إذاً، تجثم على صدورنا ثقافة بورجوازية كاملة تقول لنا حقاً: إننا بشر وليس أي شيء إنساني غريب عنا، إلا أن تلك الثقافة تضيف أن كل البورجوازيين بشر وأن البشر جميعاً بورجوازيون، واذا لم يكن البشر بورجوازيين فهم ليسوا بشراً، هذا هو الوضع الذي نعمل بالتحديد على اكتشافه. ابتداء من هنا نجد بالدقة للمثقفين نفس التناقض الذي لمسناه سواء في غربنا الخبيث الذي يسمى بالعالم الحر، أو في بلد آسيوي مثل اليابان الإقطاعي، حيث تتم التربية على أساس الخضوع للإقطاع، فلا يمكن لهذا المثقف أن يكون متفقاً مع نفسه. لا يمكن أن يكون متفقاً مع أيديولوجية مخدومة سواء كان بورجوازياً أم إقطاعياً ـ والأمر هنا على حد سواء ـ وفي الوقت ذاته متفقاً مع الأيديولوجية التي تشمل في طياتها معرفة العلم أو المعرفة العملية. فإذا رغب المثقف أن يظل وفياً للإنسانية فمن واجبه أن يضفي عليها مضموناً حياً ملموساً، وإلا فسوف يستخدم على الدوام تلك الإنسانية ليخفي ـ في الواقع ـ رغباته الخاصة في عدم المساواة.

ترون إذاً، أن المثقف على هذا المستوى مخلوق غريب، فهو يقف بجانب الطبقة الحاكمة لأنها كونته من أجل خدمتها ولتشاركه فائض القيمة، فتصيح تلك الطبقة تقززاً واشمئزازاً: «ما بك؟ أنا مخدومك وعليك أن تفعل ما أطالبك به، عليك أن تفعل هذا الشيء ولا تصدر الأحكام». وهذا المثقف في الوقت ذاته محل ارتياب من الطبقات الكادحة لأن حالته الموضوعية تجعله مشاركاً

لأصحاب السلطة، فهو في الواقع جزء من فائض القيمة ويعيش عموماً بين الطبقات المتوسطة كالبورجوازي الصغير، وهو ليس مع ذلك في وضع الطبقات الكادحة.

إن هذا المخلوق الغريب بعيد عن تفكيره واهتماماته عن أن يعتقد أنه يتفوق على غيره من البشر، بل أنه يتخذ اتجاهاً خطيراً مؤسفاً، وهو الاتجاه الانهزامي لدى المثقف الذي يعد نفسه أقل من الآخرين، الذي يفكر في أن يكون أي شيء، والذي يفضل أن يكون عاملاً واعياً يقوم بعمله ومستغلاً على أن يكون مثقفاً خائناً ومشاركاً وموضع شك الجميع. ليس لهذا المثقف في الحقيقة صفة يتميز بها إلا أن التناقض الذي في داخله ليس سوى الاجترار، أي أنها الحياة الداخلية المعطاة للتناقض الموضوعي الذي يمزق كل المجتمعات المبنية على الاستغلال. وهو في الواقع يعاني هذا التناقض لأن هذا التناقض يكون المجتمع ويشكله. ولذلك، ونظراً لتلك الظروف فنحن نلتقي بالقضايا التي تطرحها على نفسها مجموعات من المثقفين من خلال المعارك التي تتصارع فيها تلك المجموعات. إن الطبقات الكادحة تقوم في المجتمعات المستغلة بعمل كان من المفروض أن يكون لخدمة الجميع، إلا أنه يستخدم في القدر الكبير منه لصالح الطبقة المتميزة. في أسوان رأيت فيلماً جذاباً شاهدت فيه عمال السد العالي والفرح يملأ قلوبهم ويشع البشر في نفوسهم عند لحظة تحويل مجرى النيل، وقد سألت في المساء هؤلاء العمال لماذا أحسستم بهذه الفرحة؟ فقال لي أحدهم: إن هذه الملايين من الفدادين التي ستصلح وتزرع هي السبب. كان يشعر بأن عمله وعمل زملائه يعود أثره من خلال الفلاحين على المجتمع بأسره

وعلى البلاد كلها. لقد أضفي فجأة شيء على هذا الوضع، فالداعي إلى فرحة هذا العامل هو شعوره بأن العمل الذي قام به إنما قد تخطى ذاته وأصبح ملكاً للجميع. ولكن في البلاد الرأسمالية... في البلاد البورجوازية لا يمكن أن نتصور أبداً مثل هذا السرور والفرح من جانب العمال، لأن إقامة خزان ليست إلا طريقة لخفض تكاليف ولزيادة الأرباح وألا تصبح إثراء للبلد إلا بصورة تبعية ومن خلال الاختيار الرأسمالي.

إن السدود تشيد في البلاد الرأسمالية بهدف تركيز الملكية العقارية، كما وأنه يتولد عن الآلات الجديدة ـ ولو إلى حين ـ البطالة التكنولوجية أولاً، ثم يأتي تخفيض في تكاليف الإنتاج وزيادة في الأرباح دون أن يضطر الرأسمالي إلى زيادة عدد المنتجات الصناعية أو زيادة عدد السلع المعروضة للبيع. ولذلك فإن العامل يشعر بأن عمله قوة غريبة عنه، بل ونتاج عمله شيء غريب عنه. يشعر أن هذا العمل قد سرق منه، وأنه خلق مجتمع الرخاء الزائف حيث يتمتع المتميزون فيه بمزيد من السلع الاستهلاكية. إن هذا العامل مضطر هو الآخر أن يتصارع مع نفسه داخل إيديولوجية الطبقة البورجوازية، فليس المثقف وحده الذي يعانيها. فلقد لقن العامل منذ طفولته بتلك الايديولوجية وقيل له وهو لا يزال صبياً أنه إنسان، وطالما أنه سيمارس حق الانتخاب وطالما أنه إنسان فعليه أن يقبل باسم الإنسانية أن يعيش كشبه إنسان. عليه إذاً، هو أيضاً، أن يحاول فهم اللعبة التي تجعل منه مساوياً لأي إنسان آخر وفي الوقت ذاته تلقي به إلى أسفل المجتمع. وعليه هو أيضاً أن يتخلص من العنصرية التي لا يتورعون في تلقينها إليه بطريقة عفوية. فلقد رأينا كيف أنهم أرادوا

أثناء حرب الجزائر أن يجعلوه مشاركاً للاستغلال الاستعماري، وكم تطلب الأمر عملاً تحررياً ضخماً للقضاء على تلك المقاومة الراسخة. وملخص القول: إن المثقف وإن كان موضوع شك الطبقات الكادحة فهو لا يعثر على حقيقته الموضوعية إلا في تلك الطبقات، خاصة وأن العالم مليء الآن بتلك التناقضات، هو يعثر على تلك الحقيقة في تلك الطبقات، وأيضاً في بلاد العالم الثالث التي تكافح الاستغلال وتعمل من أجل الشامل الكلي العام، وبعبارة أخرى فإن المثقف يجد حقيقته عندما يرتبط فقط بهذه الصراعات الموضوعية التي يخوضها هؤلاء الناس سواء في المجتمع الذي يعيش فيه أو في المجتمعات الأخرى التي ترمي إلى العام الكلي، أي تلك المجتمعات التي تكافح ضد كل من يحاول لجمها وإخضاعها للإمبريالية، وتسعى في الوقت ذاته للاستقلال والسلام... أياً كان هذا الكفاح، لأن الاستقلال هو السيادة لتلك المجتمعات ولأنه السلام لها... والسلام هو الشمول في البحث. ولن يتوقف المثقف عن معاناة هذا التناقض حتى في اللحظة التي وجد فيها حقيقته في الكفاح. بل يصبح واعياً تماماً بها ويدرك أنه لا يستطيع حل هذا التناقض بمفرده، بل يشعر أنه يستطيع حله في الكفاح المحلي.

عندئذ يتبادل كل من المثقف والعامل الخدمات فيما بينهما. إن العامل مستغل وليس مشارك. إنه يطالب من خلال كفاحه بالحرية والمساواة التامة، أي أنه يطلب أن تستهلك منتجات عمله من المجتمع كله. والعامل على هذا الاعتبار يضفي على التناقض الذاتي عند المثقف موضوعية ملموسة حية وتاريخية ويمنع هذا التناقض من العيش في السوداوية المجردة، أو كما قال «هيغل في

الضمير الشقي»، وهي أمور شكلية إلا أنها أيضاً ذاتية. وعلى النقيض من ذلك فالعامل يبصر المثقف بأن تناقضه كامن هنا وموجود في الكفاح وأنه ينبغي عليه أن يتخلص من هذا التناقض وأنه يبقى مشاركاً للبورجوازي إن لم ينج من هذا التناقض ليتخذ مكانه بجانب العالم. وعلى هذا المستوى، فالمثقف يتخلص من تناقضه بوضع معرفته التكنيكية في خدمة السلام.

وفي الاتجاه المقابل، إن المثقف هو الإنسان الذي يشعر بالوعي من خلال لغة الكلام وبفضل الطبقات الكادحة. وليس السبب في ذلك أنه يفوق العاملين، بل لأن المجتمع البورجوازي قد شكله على هذه الصورة... تناقض يتم على مستوى العبارة وعلى مستوى الكلمة. وبالتالي تلك الطبقة التي وضعته في تناقض أيديولوجي وفي خضوع دقيق، قد أرغمته على أن يعيش على مستوى الوضوح المعقول والوضوح العقلي. ذلك هو التناقض الذي يعانيه الكثيرون دون أن يستطيعوا استيضاحه بجلاء كامل، وعليه يمكن للمثقف أن يخدم العامل، وبمقدوره أن يساعده على التخلص من بقايا الإيديولوجية التي تعرقل كفاحه. ذلك بأن يقوم بصياغة التناقضات على مستوى المنطق وبالالتقاء بتلك التناقضات على مستواها الأكثر غموضاً التي تعايشها الطبقات الكادحة.

إن الربط بين المعرفة العلمية وبين العمل، تتضح إذاً، بكون المعرفة عامة شاملة أو أنها تريد أن تكون هكذا، وأن العمل من ناحية أخرى، أيضاً يريد أن يكون عاماً شاملاً، فالعالم، مثل العامل في «أسوان» يطالب ضمنياً بنفس الشمولية العامة الملموسة والحية. ومن هنا نرى أن المثقف لا يضيء الطريق من أعلى للعامل بل أنه إنسان لا يستطيع أن يجد حقيقته إلا بأن يقف على

نفس الخط الذي يقف عليه العامل، يعيش التناقض معه، ويعبّر عن هذا التناقض بصورة يستطيع الآخر استعادتها على مستوى العبارة والكلمة. غير أن صعوبة جديدة تواجهنا في هذا المستوى. إذ إن الطبقات الكادحة قد كونت لنفسها في بلادنا أجهزة من أجل الكفاح الحي الملموس ويقبض المسؤولون في تلك الأجهزة على السلطة الحقيقية يمارسونها من أجل الكفاح الاجتماعي والاقتصادي في الصراع بين الطبقات حتى يتحرر العمل. ما هي العلاقات التي تنشأ بين المثقف والسلطة الجديدة؟... سلطة العمال وهي الجهاز أي الجهاز النقابي وجهاز الحزب على السواء؛ وبعبارة أخرى عندما ينحاز المثقف إلى مواقف الطبقة الكادحة فهو يجد أنها منظمة وموحدة سياسياً، فتطرح بالتالي قضية علاقة المثقف بالسياسة، ليست تلك السياسة التي تصنع سياسة الطبقة الحاكمة والمسيطرة، بل تلك التي بيدها سلطة الحزب الجماهيري. ومما يجب التشديد عليه أولاً هو أن المثقف ليس سياسياً، إلا أنه طالما يعاني ويتألم من التناقض الاجتماعي، وطالما أن إدراكه للأمور يستدعي منه الفضح الكامل لهذا التناقض، فهو لن يكون مثقفاً إلا إذا عرض التناقض الاجتماعي وعرض التناقضات والحياة التي لا تطاق ويعيشها البشر الآن بكل ما لها من جوانب، أي في أعماقها وجذورها، ولا يمكنه أن يقبل أي تباطؤ أو مساومة أو محاولة لإخفاء هذا الواقع. فليس بمقدور المثقف ـ وهو الذي قد نشأ بالتحديد من النزاع بين النظام العلمي الدقيق وبين الخضوع، كما وأنه اختار العام الكلي ـ أن ينظر للواقع في مساره ومضمونه التقليدي. إنه مضطر طالما أن الهدف الذي يسعى وراءه هو هدف جميع الناس الذين يعملون،

أي تحقيق العالم الكلي الملموس والحي، حيث يصبح العمل سيد نفسه وحيث يقدم كل فرد إنتاجه للجميع، إنه مضطر أن يفضح ـ باسم تحرير النشاط الإنساني ولجعل هذا النشاط عاماً للجميع ـ كافة الحلول السهلة التي وإن كان من شأنها أن تحقق هدفاً مباشراً إلا أنها قد تهدد بحرق العملية كلها، إلا أن المساومة من طبيعة السلطة السياسية حتماً أياً كان مستوى أخلاق ونزاهة الذين يمارسون تلك السلطة، حيث ينبغي عليها أن تراعي بعض القوى المقاومة لتتخلى عنها وتنزل الضربات بها في الوقت المناسب. على هؤلاء الرجال الذين بيدهم زمام السلطة أن يبقوا في حالة من الانتباه واليقظة الدائمة والمستمرة من اليمين في الحزب ويساره. عليهم ضماناً لوحدة القيادة أن يقبلوا التنازلات تارة لتلك الجهة وتارة للجهة الأخرى.

إذاً، فعلى الذي يرغب في القيام بدوره أن يكون مجرداً من السلطة وأن يقف على نفس خط الحزب مشاركاً في عمله، مما يستتبع أن واجبه الأول هو الخضوع للنظام.

ولكن إذا اشترك المثقف في مسؤولية السلطة أي إذا انضم للحزب وعهد إليه بدور يقوم به، فإنه يجد نفسه مضطراً لأن يصبح سياسياً، أي عليه أن يدعو ويساند عملاً ما آخذاً في الاعتبار الامكانيات الراهنة أكثر من أخذه في الاعتبار المادي والهدف المحدد والدقيق. فعلى المثقف إذاً، أن يذعن لشعارات الحزب تطبيقاً لمبدأ الخضوع للنظام، ولكن عليه أن يرفض في الوقت ذاته أي سلطة، وهو بذلك يحتفظ ـ ولأنه بالتحديد مجرد من السلطة ـ بحقه في أن يكون راديكالياً عندما يتناول تحليل الأوضاع، وعندما يؤكد باستمرار على الهدف.

ومما لا شك فيه أن الراديكالية والخضوع للنظام يمثلان تناقضاً جديداً، فقد تهدد الراديكالية بتقويض النظام، الذي قد يؤدي بدوره إلى إخماد الراديكالية، إن المثقف الذي لا يكلف بالقيام بمسؤولية ما قد يقع في اليسارية. بمعنى أن الأمر قد يصل به إلى تأكيد الهدف مع إنكار الوضع الراهن إنكاراً جذرياً، ولذلك فإن تلك النظرية الأولى التي قدمتها إليكم عن المثقف بمعنى أنه يجب أن يكون مجرداً تماماً من كل سلطة إنما تتطلب التصحيح. وفي الواقع، لكي يكون هذا التناقض لدى المثقف بين الخضوع للنظام وبين الدقة ثم بين المبادىء والخضوع، تناقضاً حقيقياً يكون له دور يؤديه لنعيشه ولنتغلب عليه فإنه يجب علينا أن نعالج هذا التناقض في روية، دون السياسة، ولكن في علاقة وثيقة بها. لذلك فهناك في الحقيقة إمكانيتان متلازمتان تسيران جنباً إلى جنب، فإذا تحققت هاتان الإمكانيتان في وقت واحد أمكن للمثقف أن يقوم بكل واجباته. إلا أنه من غير الميسور لنفس الإنسان أن يقدم على هذين العملين في الوقت ذاته. الدخول في الحزب الجماهيري الثوري وعدم الدخول فيه، غير أنه من المفيد وجود مثقفين داخل الحزب وخارجه. إن اللقاءات الأولى أو بالأحرى اللقاءات الحقيقية يجب ألا تتم بين مثقفين خارج الحزب السياسي لما تفتقد إليه مثل تلك اللقاءات إلى لغة مشتركة. بيد أنه إذا كان المثقفون داخل الحزب، فإنهم يصبحون سياسيين قد يفضلون المساومة المطلقة، إذا تركوا لأمرهم داخل الحزب، ويتنازلون عن الهدف من أجل التكتيك، ويقبلون الانحرافات خضوعاً للنظام وحفاظاً على الوحدة؛ ومن ناحية أخرى، إذا ظل المثقف خارج الحزب فهو قد يمارس ـ لنزوة في نفسه ـ حقه في

النقد. أما إذا كان هناك مثقفون بجانب الحزب وخارجه، دون أن تكون لهم أدنى سلطة وفي الوقت ذاته مثقفون داخل الحزب مع قدر من السلطة، تلقي عليهم جانباً من المسؤولية، فإن هاتين المجموعتين تكيف كل منهما الأخرى، إحداهما تدعو المثقف الذي خارج الحزب إلى التزام الروية والثانية تذكر المثقف داخل الحزب بالهدف الحقيقي من انضمامه إليه.

وأعتقد إذاً، أن الذي كون تلك الوحدة الحية الثقافية هو هذا الجمع الذي تشكل في فرنسا مثلاً من مثقفين تدور بينهم المنازعات والتعارضات العنيفة أحياناً وعلاقات الصداقة أحياناً أخرى، والأمران معاً أحياناً ثالثة، وهم في الوقت ذاته داخل الأحزاب وخارجها ويعيشون في تنازع متبادل فيما بينهم. إن هذه الوحدة التي تمثل الثقافة الآن ستضيء لنا الطريق لنفهم مجرى الأمور التي تحدث بشأن «محكمة راسل» التي حدثتكم عنها في بداية المحاضرة. لماذا لا نعتبر أنفسنا متفوقين على غيرنا من الناس؟ ولماذا نحن مثقفون خارج الحزب وليس بداخله؟ وما هي علاقتنا بالمثقفين داخل الحزب؟

النقطة الأولى أن مثقفي المحكمة دون سلطة، فهم إذاً، من فئة غير الحزبيين ولم يفوضهم أحد. انطلاقاً من هذا الواقع ولأن المثقف هو بالتحديد الإنسان الذي تعلم أن يعتبر نفسه إنساناً عادياً وليس إنساناً متميزاً بشكل أو آخر، فإن حكمنا ليس له من قيمة إلا بقدر ما تعتمده الشعوب في جميع البلاد، فلسنا في هذه المحكمة سوى قوم يقترحون عليكم نتيجة أو نتائج معينة. هذا هو السبب في جعل جلسات تلك المحكمة علنية، إذ إن الغرض هو تشييد حركة للتحرر وتشديد التعاليم للذين سوف يشاهدون تلك

الجلسات سواء على شاشة التلفزيون، أو يسمعون في الإذاعة ما يدور فيها أو يحضرون تلك الجلسات بأنفسهم أو يقرأون محاضرها في الصحف. سوف نعرض مجموعة الوقائع والوثائق والأفلام والأدلة المادية والتقارير والشهود الفيتناميين الخ. . . كل هذا حتى تستطيعوا ويستطيع البشر جميعاً أن يكونوا أولاً بأول، ومن خلال تلك الجلسات فكرة عما يدور هناك في الفيتنام، وحتى يستطيعوا بذواتهم وكل عن نفسه تقرير ما يجب عمله في هذه الحالة، وتقرير إذا كان من السليم ومن العدل أن نقيس ما يقوم به الامبرياليون الأميركيون بتلك المجموعة من الاتفاقات التي كانوا هم أول الموقعين عليها مثل «مبادىء نورمبرغ». فهذا العمل هو بالفعل عمل تربوي لأنفسنا ولغيرنا من الناس نقوم به معاً حكماً صادراً من البعض يصبح حكماً عاماً للكل، بمعنى أنه في النهاية لن نكون نحن القضاة بل نجعل الناس تشعر بما قاله رجل ليس من ديني ولا من دينكم وهو «لوثر» الذي أعلن يوماً أن (الناس جميعاً أنبياء).

نريد بهذا العمل أن نحاول إفهام الجماهير الشعبية أن البشر جميعاً قضاة وأن من حق الناس جميعاً ومن حقهم معاً أن يحكموا على عمل صادر من حكومة ما. ترون إذاً، أن عملنا ليس له من معنى إلا إذا استردته الجماهير، فالمثقف ليس بالتالي من يظن أن من حقه إصدار الأحكام بل هو من يعتقد أن حكمه لن يكون صحيحاً وسليماً إلا إذا تبناه الجميع.

والنقطة الثانية هي كما قلت لكم إنها مهمة المحكمة، ليست سهلة ولا تظنوا أننا لا نثير عند بعض أصدقاء أعزاء مجموعة من المتاعب، نحن مثقفون دون سلطة قمنا بإجراء تلك المحكمة من

تلقاء أنفسنا ونطالبكم بإقرار واعتماد ما نصدره من حكم ونعتقد أنكم سوف تقرون هذا الحكم. ليس هناك أي شيء يثير الانتباه إذا اقتصر الأمر على مجموعة من الأشخاص اجتمعوا في إحدى القاعات وقالوا: إن الأميركيين مجرمون ولكن الوضع يختلف تماماً إذا كان هؤلاء الأشخاص مزودين بتأييدكم، وإذا قال الجميع ما قالوه هم. لا شك أن هذا من شأنه إثارة الصعوبات لنوع معين من السياسيين. حقاً يستطيع الناس التعايش سلمياً مع مجرم الحرب إذا ما تبنت الجماهير الحكم باعتبار الأميركيين من مجرمي الحرب. (على فرض أنه سوف يصدر على هذا الأساس)، فما لا شك فيه أن هذا الأمر سيزيد من صعوبة سياسة التعايش السلمي. إن الراديكالية كما ترون الآن ـ وهي تعني التساؤل عن كل شيء ـ لا تكتفي بمحاربة الإمبريالية بل من مقتضياتها أن تعرف إذا كانت تلك الحرب شيئاً يتعدى الإمبريالية وليست مجرد نمو لها. هل هذا الشيء الإضافي جريمة أم لا؟ وهل هو جريمة القتل بالجملة؟ ولا شك من وقوع الجريمة إذا كان هناك تعذيب وكانت هناك أسلحة ضد الأفراد.

فإذا ما نحن قررنا هذا استناداً إلى الراديكالية، وإذا ما تبنيتم أنتم هذا الحكم، فلا شك أن سياسة التعايش السلمي ستكون في موضع حرج. ولكن هل يعني هذا أنه علينا أن نغض الطرف؟ كلا لأننا أولاً مزودون بالموافقة التامة والتشجيع الكامل من (هوشي منه) ومن (الفيت كونغ)، وعليه لم نسلك طريقاً قد يؤدي بنا إلى الموقف الصيني، فنحن فقط على مستوى أناس يكافحون ويقولون لنا: نعم يجب بحث الأمور من زاوية الجرائم لأننا نعاني منها ونتعذب. أستطيع أن أقول إنه ليس على (هوشي منه) ولا على

(الفيت كونغ) أن يتخذا في هذه اللحظة أي موقف بشأن التعايش، إنهم يقصرون عملهم على التأكيد بأن الحرب المفروضة عليهم تكون وتشكل الجريمة، ويبغون أن نكون نحن الذين نصرح بذلك.

فالصعوبة للمثقف كما ترون هو أن يكون راديكالياً كما يجب وبألا يقف مع ذلك ـ قبل أخذ كل الأمور في الاعتبار ـ موقفاً في القضايا السياسية الواسعة المدى. إلا أنه كما سبق أن أوضحت فإننا نستطيع نحن المثقفين المجردين عن كل سلطة والمؤيدين أدبياً من المثقفين الذين يحاربون في الفيتنام أن نقول ـ لهذا السبب بالتحديد ـ أن من شأن الرباط الذي يربط بيننا وبين الفيتناميين عبر المحكمة تجريد الإجراء الذي قد نتخذه آنذاك في صف التعايش السلمي أو ضده، ومع الصينيين أو ضدهم من أي أثار سيئة. أردت في الواقع التدليل على أنه يمكن طرح قضية المثقف كشيء مطلق وهي قضية وقوع الجريمة في الفيتنام أو عدم وقوعها، بغير أن ينبي ـ على الرغم من الصعوبة التي شرحتها ـ موقفاً مع التعايش السلمي أو ضده. فإذا تعثر التعايش السلمي من أجل ذلك فهو الدليل على أن شيئاً ما يجب أن يصحح فيه للإبقاء عليه بمعنى أن الإفراط في التعايش السلمي قد يفيد الأميركيين أكثر مما يفيد السوفياتيين.

إن لطرح هذا التعريف الذي سوف نقدمه عن جريمة الحرب أهمية خاصة إذا كان من شأنه إجراء بعض التغيير في التعايش السلمي، إلا أن هذا الأمر لا يدخل في عملنا. فنحن علينا أن نقوم فقط بشيء واحد ذي مراحل ثلاث، أولها المبادرة من بعض

الأشخاص لأنهم مثقفون، ولأنهم يعرفون ما هو التناقض الثقافي، ثم عليكم أنتم إصدار حكمكم عن القضاة، أي أن توافقوا أو لا توافقوا على حكمهم، وأخيراً يأتي الربط بيننا وبين الفيتناميين الذين يرون أن الأمر جاد ولا يريدون شيئاً سوى الرد على العدوان الأميركي بدون مناقشة السياسة السوفياتية مما يجعلنا نتأكد أننا لسنا سائرين نحو راديكالية غبية.

لقد أردت هنا أن أبيّن لكم أنواع الأعمال التي يمكن أن يقوم بها المثقفون سواء المجردون من السلطة أو الذين يتمتعون بقدر منها في بعض الأحزاب؛ أردت أن أبيّن لكم أن هؤلاء المثقفين ليسوا رواداً ولكنهم بشر لا يشعرون بالطمأنينة في نفوسهم إلا إذا اشتركوا مع الآخرين من أجل الاشتراكية ومن أجل السلام.

ليس الأمر بالنسبة للمثقفين أن لديهم ما يقولونه بل أن كل الأمر هو في أنهم يبحثون عن راحة الضمير في الكفاح الذي يخوضونه بجانب الطبقات الكادحة.

جان بول سارتر ومواقفه الفلسفية
الخيال وموضوعاته

نجيب بلدي

نشر سارتر في نيسان/أبريل عام 1940 أي بعد خمس سنوات من ظهور كتابه «الخيال» بحثاً جديداً سماه «الخيالي L'Imaginaire». ويلاحظ مطالع هذا الكتاب اختلافاً واضحاً بينه وبين الكتاب السابق مع أنه جاء مكملاً له: الأول يثير مشكلة والثاني يحلها. والاختلاف ظاهر لا في الأسلوب وحده، بل في طريقة العرض أيضاً؛ إذ بينما كان سارتر يعبّر في «الخيال» كغيره من الفلاسفة تعبيراً فيه دقه عقلية وجفاف منطقي، نجد أسلوبه في «الخيالي» أقل دقة من الناحية المنطقية وأكثر تكلفاً من الناحية الفنية، يعمد إلى التشبيهات الجميلة وإلى ألوان مختلفة من الجناس والإطناب، ثم في طريقة العرض: في نوع الأمثلة التي يختارها ونوع الحجج التي يدلي بها، سواء لدعم موقفه أو لزعزعة موقف الآخرين، وفي نوع الكتب التي ينتقدها أو يثني عليها؛ فبينما كان «الخيال» يظهر إلماماً دقيقاً بالمواقف الفلسفية

الرئيسية قديمة أو حديثة، إذا بالكتاب الجديد يهمل تاريخ الفلسفة إهمالاً تاماً. وبينما كان سارتر في «الخيال» يسوق القارىء إلى نتائج نقده سياقة عقلية منظمة، نجده في «الخيالي» يصل بالقارىء إلى نتائج لا يعده لها إعداداً كافياً.

اتضح لسارتر ولغيره من الفلاسفة المعاصرين أن ثمة ميداناً جديداً للبحث اكتشفته المدرسة الألمانية المعاصرة التي يتزعمها هوسرل؛ عمل ممثلو هذه المدرسة، بعد تخطيط عام لموضوع الفلسفة ومنهجها، على الدخول في تفاصيل دقيقة طريفة أهمها ما يتعلق بفعل الإدراك الحسي ومشكلاته المختلفة. ولا شك أن هذه الدراسة كانت خير ما يعد البحث في الخيال، سواء لتقارب مشكلاته من مشكلات الإدراك الحسي أو لما يبدو من التعارض الصريح القائم بين موضوعيهما. ولكن بالرغم من إشارات قيمة وردت بهذا الصدد عند هوسرل مؤسس «الفينومينولوجيا» يلاحظ سارتر أننا لا نجد عنده بحثاً مستفيضاً في مسألة الخيال، يمكن موازنته بالدراسة التي قام بها للإدراك الحسي، والتي جعلته جديراً عند المحدثين باسم فيلسوف الإدراك الحسي، بل نجده بالرغم من الإشارات السابقة لا يتعدى في نتائجه تلك التي وصل إليها المحدثون من ديكارت إلى برغسون، وهي نتائج لا يظهر فيها بدقة كافية التمييز بين الإدراك الحسي والخيال، مما يترتب عليه أن تبقى مسألة الحقيقة الخارجية بين المسائل المتعذر حلها. ويخلص سارتر في كتاب «الخيال» إلى أنه من الضروري القيام بوصف جديد لفعل الخيال وموضوعاته، يحاكي في دقته وتفاصيله الوصف الذي قام به هوسرل للإدراك الحسي. هذا الوصف الجديد هو موضوع كتابه «الخيالي» الذي ظهر قبل شهر واحد من

الهدنة. نلاحظ أن سارتر في سبيل توضيح خصائص الخيال، يعمل من ناحية على مقارنته بغيره من أفعال الشعور، سواء ما كان بينها أدنى منه أو أسمى في مراتب الحياة العقلية، ويعمل من ناحية أخرى على تعيين الكيفية التي تمثل بها الموضوعات للخيال، أو بتعبير آخر، يعمل على وصف خروج فعل الخيال عن الذات، واتصاله بالموضوعات، وتأثيره فيها، وتغييره من معالمها، بحيث تصبح متميزة تميزاً تاماً عن الموضوعات الخارجية المحسوسة بالمعنى الدقيق. وقبل أن نتتبع سارتر في وصفه هذا يحسن بنا أن نقول كلمة عامة عما يعنيه بالخيال وموضوعاته، لما كان لموقفه من الطرافة والجدة بالنسبة لمواقف الفلاسفة بهذا الصدد وعلماء النفس.

ثمة شبه إجماع عند الفلاسفة على اعتبار الخيال فعلاً تظهر في الذهن بمقتضاه نسخ الموضوعات المحسوسة، ثم ترجع هذه له مرات كما لو كانت ترجع للذهن الموضوعات المحسوسة ذاتها. أما سارتر فيعارض هذا أشد المعارضة، وهو في معارضته قريب جداً من موقف شائع عند الناس وخاصة رجال الفن والنقد الفني، وهو أن الخيال يبعدنا أشد البعد عن الحقيقة الواقعية، وأن موضوعاته غير موجودة على الإطلاق، تصدر في الذهن وحده، عن قدرة الذهن ذاته، وإن كان لها من الخصائص ما يجعلها تحاكي موضوعات العالم، ومن التأثير في النفس ما يجعلها تفوق تأثير هذه الموضوعات في النفس.

وإذا كان سارتر كما ذكرنا يعرّف الخيال بأنه فعل يقصد الموضوعات المحسوسة من حيث إنها غائبة عنا، فهو لا شك أقرب لهذا الموقف منه إلى موقف الفلاسفة، ولا شك أنه يعني

بالخيال تحرراً من الواقع، وبالخيالي موضوعاً لا يختلف في شيء عن موضوعات القصص والأحلام. ولكن لا شك أيضاً في أنه يصل في وصفه إلى نتائج وإن كانت متنافرة مع مواقف الفلاسفة، فهي بعيدة أيضاً عما يصل إليه أو يتصوره عامة الناس. والخيال مركب في نظره من جملة عوامل تتحد فيما بينها على نحو غريب. ووصف سارتر لكل من هذه العوامل لا شك مبالغ فيه، ولا يتفق تماماً مع ما نشعر به في حياتنا النفسية المعتادة. ويفترض الخيال موضوعات غريبة أيضاً. وأقل ما يمكن أن يقال عن الخيال أن له منطقاً غير منطق انفعالات الشعور التي نعرفها سواء كانت إدراكات حسية أو تصورات أو أحكاماً، منطقاً يدخلنا في عالم جديد غريب نعامل فيه الموضوعات معاملة غريبة شاذة، بقدر ما كانت معاملتنا للأشياء الواقعية عادية خاضعة لمنطق هذه الموضوعات.

ولا شك أخيراً في أن وصف سارتر وإن كان غير متفق مع ما نعرفه في أنفسنا أو عن الفلاسفة من الخيال، فهو من ناحية وصف شائق له قيمته، قيمة فنية أكثر منها علمية، وله ما يبرره فلسفياً من ناحية أخرى، من حيث إنه جزء لا يتجزأ من فلسفة لا يعرضها سارتر في بحث «الخيالي» وإن كان يلمح لها تلميحاً في صفحاته الأخيرة. وسنعرض الآن بإيجاز مراحل وصفه هذا، تاركين لفرصة أخرى التكلم عما يرتبط بهذا الوصف من النتائج الخاصة بطبيعة الفن أو بمشكلات الفلسفة العامة.

الخيال والمعرفة

من البديهي أنه لا يمكن لنا تخيل ما نجهله بالمرة، بل لا بد

من أن يكون لدينا عن موضوع ما، علم معين قبل أن يصبح موضوع خيالنا. ولكن لا بد من ناحية أخرى، أن يكون هذا العلم بحيث نبني عليه خيالاً، أو بتعبير آخر بحيث ينتقل الذهن فيه إلى مرحلة يصبح فيها خيالاً أو على باب الخيال. وليس من الأمر الهين أن نلمس حالة مثل هذه، حالة انتقال لا يكاد يقف عندها الذهن ولا يكاد يشعر بها، ويعجز الوصف السيكولوجي عن البلوغ إليها. وربما كنا أسعد حظاً لو عملنا على مقارنتها بما نعرفه عن أحوال أخرى تماثلها، وهذا ما يقوم به سارتر في هذا الصدد عندما يقارن بين العلم الذي يسبق الخيال ويعدله، وبين حالة من يطالع مثلاً قصة جديدة ممتعة تملك مشاعره.

نجد أن ما يرويه لنا القصصي من الحوادث، له علاقة وثيقة بعالم لا يصفه لنا مباشرة، وإن كان يشير إليه إشارة مستمرة. ويشعرنا المؤلف لا بما يحدث لشخصيات القصة فحسب بل بتطورهم في عالمهم، وما يعملون فيه من أحداث مما يسبب في هذا العالم من تغييرات طفيفة أو جسيمة. زد على ذلك أن ألفاظ القصة وتعبيراتها تعني في الغالب حوادث واقعية لا ممكنات فحسب، كما هو الأمر فعلاً في ألفاظ وعبارات منشور دوري وما شابه من ذلك من الأوراق الرسمية: فلفظة «منزل» مثلاً لها دالة مختلفة إذا ذكرت في منشور لوزارة الداخلية خاص بأصحاب المنازل وحقوقهم وواجباتهم أمام القانون، وإذا ذكرت في بحر القصة في جملة مثل هذه «غادر المنزل في الساعة العاشرة». فالإسم يشير في الحالة الأولى إلى علاقة أو علاقات كثيرة مختلفة ممكنة، على حين ينطبق معنى الإسم في الجملة الأخيرة على شيء واقعي، وإن كنا عاجزين عن إدراكه أو تصوره. ثمة فارق

واضح إذاً، بين العلم الذي ينقل من الإسم إلى دلالته العامة، والعلم الذي يعطي مباشرة للإسم دلالة واقعية.

ثم نلاحظ عند قارىء القصة أنه غالباً لا يكتفي بدلالة الإسم، حتى دلالته الشخصية الواقعية، فنجد الإسم يمثل له شيئاً معيناً في قيامه الوجودي، أعني أنه يلتقي أثناء مطالعته ببعض عبارات تقوم دون غيرها لخاصة محسوسة جزئية.

فمثلاً عندما يقرأ «امرأة جميلة» فكأنه يرى بالفعل امرأة جميلة، وكأن الكلمة المطبوعة رسم يدعو القارىء إلى توقع امرأة جميلة. هذا شيء عن العلم الذي يسبق الخيال في نظر سارتر، أو بتعبير أدق الذي يعد الفكر في نظره لتصور الموضوعات تصوراً خيالياً. ولكنه ينبهنا إلى أن هذا العلم الكامن، أو على حد تعبير أرسطو هذا العلم «بالقوة» ليس ما نسميه بالضبط خيالاً؛ إذ قد تقوم في ذهن المطالع المنتبه لقصة صور خياله على النحو المألوف، ولا تطرأ له صور الخيال إلا في الفترات القائمة بين مطالعات للقصة. أو عند من يطالع القصة بقليل اهتمام. وأغلب الأمر أننا إذا عمدنا أثناء مطالعتنا إلى تصور ما يحدثنا عن القصصي تصوراً خيالياً، فلا بد لنا من ترك الكتاب جانباً والاسترسال في الخيال. أما الذي يطالع بانتباه فهو يعلم ما يقع من الحوادث علماً معيناً، ويقف عند مرحلة معينة من هذا العلم، ولو أنه قد ينبثق العالم عنده بعد ذلك في صوره خيالاً رائعاً أو حلماً بعيد القوة.

وما ذكرناه الآن عن مطالع القصة ينطبق على حالات أخرى نعرفها، مثل تلك التي تقوم عندما نطالع جريدة أو عندما يقص علينا صديق حدثاً وقع له أو عندما نفكر فيما يجب عمله لتأدية مهمة ما. وحياتنا العقلية والعملية تحمل ألواناً من هذا العلم

الواقعي الذي يختلف كل الاختلاف عما نجده في كتب الرياضيين أو الفيزيقيين من ناحية، وفي منشورات الحكومة وقوانينها من ناحية أخرى. ولكن هذا العلم وإن اختلف عن علم كله دلالات جبرية أو منطقية فلم يصبح بعد خيالاً بالمعنى الدقيق، بل نحن فيه كما يقول سارتر «على حافة الخيال» أو كما يقول سبير (Spaier) في «فجر الخيال». ولا بد إذاً، من عامل جديد ينتقل بنا إلى التصور الخيالي الصحيح.

العاطفة

ما العامل الجديد؟ ما الحد الأوسط بين العلم والخيال؟ يرى سارتر أن ما يجعل من موضوع معلوم فحسب موضوعاً حاضراً للذهن بقوته وحيويته دون أن يكون محسوساً، له عامل عاطفي. وليس بالأمر العجيب أن نقرر أن العاطفة تقوم بدور هام في تصورات الذهن المختلفة وتكسبها حضارة ونشاطاً غير عاديين. ولكن يذهب سارتر إلى أبعد من ذلك فهو يفترض أن العاطفة ذاتها تصور، لها ما للتصورات الذهنية المختلفة من الاتجاه نحو الموضوعات من التعلق بالموضوعات.

نظر علماء النفس حتى السنين الأولى من القرن العشرين إلى العاطفة على أنها هزة داخلية فحسب، قد تنتابنا أحياناً تحت تأثير تصورات خارجية، وتنتابنا في أغلب الأوقات تحت تأثير عوامل باطنية جسيمة أو غير جسيمة. العاطفة حال فردية داخلية إن دلت على شيء فعلى طبيعة الشخص أو على أي موضوع خارج عنها. وقد قامت الفلسفة الألمانية المعاصرة مع هوسرل وشيلر وغيرهما ضد هذا الرأي، فاعتبرت أن العاطفة من حيث إنها مظهر من

مظاهر الشعور تحمل ضرورة ما للشعور من الخصائص الجوهرية، أهمها أن كل شعور متعلق بموضوع ما، وإن هذا التعلق، أو هذا القصد (Intentionnalité) يتعلق حسب أفعال الشعور المختلفة، فالإدراك الحسي إدراك لموضوع محسوس، والحكم متعلق بموضوع محكوم عليه، والرغبة بمرغوب فيه، والإرادة بمراد. ومن ثم فالحب أيضاً موجه إلى موضوع محبوب، والبغض إلى شيء نبغضه. ولا ينحسر بحث الفيلسوف في التمييز بين أفعال الشعور المختلفة ووصف ما تحمله من الخصائص الجوهرية، بل عليه أن يصف مع فعل الشعور المقصود، إدراكاً حسياً كان أو حكماً، كيفية اتجاهه نحو موضوعاته وخصائص موضوعاته من حيث تعلقها بالشعور، أي كيف تمثل له وما يظهر له من خصائصه.

عني سارتر بدراسة العاطفة على ضوء المبدأ السابق، فخصص لها كتيباً *Esquisse d'une Théorie des Émotions* ظهر في سنة 1939، سنة واحدة قبل «الخيالي»، ووضح في البحثين أوجه العلاقة بين العاطفة وموضوعاتها، وضرورة التمييز بين هذه العلاقة وبين المعرفة الجليلة المتميزة للموضوعات. فالعاطفة تطلب أن يمثل موضوعها لا من حيث أنه هذا الموضوع أو ذاك فحسب، بل من حيث إن الموضوع يؤثر في الشعور على نحو معين يجعله يحمل الموضوع ذاته ألواناً مختلفة من العاطفة يعبر عنها بألفاظ كالجميل أو الرشيق، أو الجذاب أو المخيف؛ وتبدو لنا علاقة الخيال بالعاطفة وثيقة إذا نظرنا ـ على أضواء ما ذكرناه الآن ـ إلى بعض أحوال خاصة: قد نستيقظ في الصباح وبنا حاجة قوية لشيء لا يمكن أن نقول ما هو بالضبط: هل هذه الحاجة جوع أم

ظمأ أم رغبة في رؤية شخص؟ غير أن هذا العجز لا يمنعنا من توجيه ذهننا توجيهاً خاصاً. وبينما نحن شاعرون أن ما نرمي إليه ليس أمامنا ولا يمكننا الحصول عليه بالفعل، نجد أننا نعمل على الحصول عليه بطريقة أخرى تحاكي وتنافي في الوقت ذاته طريقة الحصول على موضوعات الحس الخارجية. يقوم إذاً، في مثل هذه الرغبات مجهود نحو الحصول على موضوع خارجي، مجهود يقوى ويشتد بقدر ما يضعف أملنا في إدراكه على نحو الواجب، أي في إدراكه إدراكاً حسياً، ويتضمن إذاً، هذا المجهود لاستحضار الموضوع غياب الموضوع. وإن فكرنا فيما عرفنا به الخيال من أنه حضور موضوع مع غيابه وفي غيابه، تحقق لنا أن العاطفة من حيث ذاتها ومن حيث هذه القوة الداخلية التي تحملها وتجسمها وهي الرغبة، هي دون شك عامل أساسي في قيام خيال في الذهن.

والأمر بديهي إذا فكرنا في أن موضوعات الإدراك الحسي عند حضورها، بالفعل أمامنا، كثيراً ما تكتسب ألواناً عاطفية تبقى ملازمة لها في الذهن بعد غيابها عن حواسنا، حتى إن عودة العاطفة وحدها تبدو بشيرة بعودة الموضوع، بل تحمل الموضوع ذاته دون أن يتبينه الشعور في وضوح تام. وإذا كان رجوع العاطفة الأصلية على نحو لا يعوق انتباهنا لما في النفس من أحوال ولما يظهر فيها من موضوعات، انكشف لنا الموضوع الغائب ودخلنا من ثم في مرحلة الخيال، بالرغم من أن ما يحضر لنا من الموضوعات في هذه الحالة ليس من الوضوح بحيث تتميز عناصره وتنفصل أجزاؤه أمام الذهن، أو بحيث يتميز خيال معين عن غيره من الخيالات، وقد يبقى الكثيرون في هذه المرحلة

الخيالية حيث تتحد فيها تصوراتهم بعواطفهم، دون أن يشعروا بشبه ما بين موضوعات خيالهم وبين موضوعات العالم الواقعي، التي تظهر لهم وللآخرين على حد سواء، ويقول ستاندهال في هذا المعنى: «أرى صوراً وأتذكر تأثيرها في قلبي، أما عن عللها وشكلها فلا أعرف شيئاً. أرى سلسلة من الصور الدقيقة جداً، ولكن لا شكل لها غير ما ظهر لي، بل لست أرى هذا الشكل إلا عن طريق ما أحدثت ذكراه من الأثر في نفسي».

منطق الخيال

إن أعملنا التفكير في الخيال وفي كيفية مثول موضوعاته في الفكر ظهر كأنه يتضمن تناقضاً صريحاً: يبدو من ناحية أن موضوعاته لا تحمل إلا خصائص حسية، ويتضح من ناحية أخرى أن ما نتخيله لا ندركه الآن بحواسنا.

بديهي أن موضوعاً ما إما حاضر أو غائب، ولكن الموضوع الخيالي حاضر غائب، ماثل أمام الذهن بالرغم من غيابه بل في غيابه. إن أعملنا البحث في معنى هذا التناقض وجدنا أنه يرجع إلى ما ذكرنا عن العاملين السابقين وإلى التفاوت القائم بينهما: عامل معرفة وعامل عاطفة، ما يرمي إليه الذهن وهو على «حافة الخيال»، ثم ما يحضر له بمقتضى الرغبة والعاطفة.

لنوضح ما نقوله هنا بمثالين أو ثلاثة: بناء «البانتيون» لمن يدركه بالحس مركب من عدة أجزاء لا يمكن الإنسان أن يدركها دفعة واحدة، وتتطلب لا لحظات زمنية مختلفة فحسب بل تعدداً لمواقف المتفرج بالنسبة للبناء. وللبناء خصائص حسية كاللون مثلاً تتطلب هي أيضاً تعدداً لمواقف المدرك، وتحمل في ذاتها اختلافاً

بحسب تغير موقفه: فمثلاً إن كانت أعمدة مقدم البناء تبدو للداخل ذات لون رمادي قاتم فهي تظهر له من الخلف رمادية ضاربة إلى الأبيض وهكذا... أما ما يمثل للخيال من البناء فغير هذا كله. نعم أريد تصور البناء المذكور كما أدركت، لكن شيئاً من تفاصيل ما أدركته لا يمثل لي في الخيال. نعم، قد أتصور مقدم البناء وأعمدته، ولكني لا أعرف عدد هذه، ولا أستطيع تقدير المسافة بين كل منها والآخر، بل لا أستطيع أن أؤكد أن بينها مسافة. أما عن اللون فهو رمادي متجانس لا أميز فيه بين لون الأعمدة من الأمام ولونها من الخلف ثم لا تتطلب العناصر المذكورة أفعالاً خيالية متميزة، كما تطلبت في ما سبق إدراكات حسية مختلفة، بل المقدم والأعمدة والبناء كله خارجه وداخله، الخلف والجوانب، كل هذا يظهر للذهن خالياً من التفاصيل فقيراً في المميزات، ولكنه يظهر دفعة واحدة وكلاً متكاملاً.

أريد أن أتخيل صديقي فلان كما هو في منزله الريفي، ولكنني ألقاه في ذهني، لا في الريف، ولا في المدينة كما رأيته فيها منذ أسبوع، ولا في غرفته الخاصة، إنما ألقاه جامعاً لما كان عليه في الأمكنة الثلاثة، حزيناً كما كان منذ أسبوع يتنزه في حديقته الريفية، وهو لابس رداءه الداخلي. هناك إذاً، بين ما أريد تصوره في الخيال وبين ما أتصوره بالفعل تناقض يفسره التفاوت بين علمي بالموضوعات قبل الخيال وحضور الموضوع في الخيال.

وقد تذهب غرابة الخيال إلى أبعد من هذا؛ فكثيراً ما نتخيل شخصاً لا نستطيع تعريفه مباشرة: هل هو الموظف الكبير الذي قابلناه أمس بمكتبه لأول مرة؟ أم هل هو رجل البوليس الذي أوقف سيارتنا في الطريق؟ ألاحظ بعد التفكير أن الموضوع

الخيالي مزيج بين الإثنين. وكثيراً ما نرغب تصور الأول فيتمثل لنا الثاني، دون أن نرى لذلك سبباً، وإن كان الأمر يرجع في الحقيقة لعوامل عاطفية لا نتنبه لها في حينها.

يتضح إذاً، من هذه الأمثلة ومن غيرها أن الخيال يجمع على نحو لا يفهمه العقل بين خصائص منفصلة في الحس لا يمكن إدراكها دفعة واحدة، فإن نظرنا إلى قمع الخياطة استرعى نظرنا قطاع من جسمه الأسطواني أو باطنه المقعر، ولكن يتمثل القمع في الخيال اسطوانياً في الظاهر والباطن، عميق القاع في الوقت نفسه.

ولكن بين ما يعرض له سارتر مثالان أو ثلاثة على الأقل يذهب به تحليله لها إلى مقارنة موضوعات الخيال بموضوعات الفكر البدائي الذي كان وما زال يؤمن بقوى سحرية قائمة في العالم. ونكاد نلمس في هذه الأمثلة أدلة قوية على أن العقل الإنساني ـ في ناحية من نواحيه على الأقل ـ لا يختلف عن العقل البدائي ولا يمتاز عليه. فإن كنا ننظر للوحة زيتية لمصور شهير تمثل رجلاً عاش منذ قرون، فسيتجه ذهننا أحياناً من الصورة إلى أنموذجها الشخصي، وقد ننسى إذذاك أن هذا الوجه وتقاسيمه وما ينبعث منها من قوة عجيبة، وأن هاتين العينين اللتين تصوبان لنا نظرة حادة، قد ننسى أن كل هذا يخص جسماً قد ووري التراب منذ أمد بعيد، فيبدو لنا أن نموذج الصورة أمامنا رجل «يزور» صورته ويملؤها حيوية. ويذكرنا هذا الموقف بما كان يعمله أعداء المسيحية في القرون الأولى من انتشارها، من ضروب الشعوذة سواء بتدنيس الصور المقدسة أو بتكسير الأصنام، ويذكرنا أيضاً بما يقوم به بعض قبائل الهنود الأميركيين في سبيل

نجاح الصيد من أعمال غريبة كوخز صور الحيوانات المتوحشة على جدران أكوخهم.

ويحدثنا سارتر عن مسرح في باريس يظهر فيه مقلد عجيب للمغني والمهرج الفرنسي الشهير موريس شفالييه يخيل للمتفرجين عند رؤيته أنهم أمام شفالييه ذاته، كأنه يستحضر شفالييه، كما يستحضر السحرة أرواح الغائبين، وكما لو كانت شخصيه شفالييه قد «زارت» المقلد دقائق قليلة. موقف غريب للخيال لا يختلف كثيراً عن موقف البدائي الذي يعمد في بعض الحفلات إلى ضروب عدة من التقليد، بغية أن يستحضر أرواح حماة القبيلة. هذا شيء، من طرائق الخيال يدلنا على أنه يختلف اختلافاً واضحاً عن أفعال الشعور الأخرى وعن الإدراك الحسي والتصورات العقلية، له منطقه، منطق أشبه بقواعد السحر والشعوذة منه بقواعد المنطق الذي يخضع له العقل السليم، وبقواعد المنطق الواقعي الذي تخضع له موضوعات الإدراك الحسي. إن فعل الخيال على قول سارتر «رقية ينادي بها الذهن موضوعاته وتتناقض له كما تتناقض للصبية لعبها».

من الرعب من الحرية
إلى الحرية المرعبة(*)

مجاهد عبد المنعم مجاهد(**)

حالما ندخل حقل الحرية، نكون قد انتقلنا من صحراء الفكر إلى أرض الواقع ـ المعاش... لا نعود في مجال الفلسفة والتأمل المحض، بل نكون قد ولجنا إلى دنيا الناس والأحداث والعلاقات... فكيف يا ترى ولج سارتر إلى هذه الأرض التي حار في فهم طبيعتها كثير من الفلاسفة وضلوا فيها الطريق؟ قد يفضل قبل أن نتبين الجديد الذي أتى به سارتر أن نتعرف إلى التراث الفلسفي السابق حول هذه المشكلة... ولكن تعرفنا هذا من خلال التاريخ الذي رسمه لنا جان فال في الفصل الثامن من كتابه «درب الفيلسوف» وهو الفصل الذي خصصه لمشكلة

(*) من كتاب «سارتر مفكراً وإنساناً»، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.

(**) كاتب ومترجم وشاعر وناقد مصري.

الحرية. . . لنتعرف هذا التاريخ من خلاله ولكن بعد أن نسلمه من الأحكام المغلوطة التي أصدرها على الحرية[1].

لقد سادت عند اليونان فكرة القدر وانعكس هذا في التراجيديات اليونانية. . . ونادى شعراء التراجيديا بأن الأفعال التي تظهر أنها من نتاج الإرادة الإنسانية إنما تحددها في الحقيقة قوة إلهية. غير أن جان فال يرى في هذا قدرية أكثر مما يرى فيه جبرية، هذه الأفعال إنما ترجع إلى سبب كلي ولا ترجع إلى أحداث جزئية بعينها سواء كانت فسيولوجية أو سيكولوجية، والجبري يقيم تأكيده على اعتبارات منطلقة إما من الفيزيقا أو الفسيولوجيا أو الاقتصاد أو الأيديولوجيا. . . ثم يذهب جان فال إلى ما ذهب إليه برغسون من أن كل شكل من أشكال الجبرية يجب أن يتأسس على أساس الجبرية السيكولوجية ما لم يؤمن الجبري بنظرية الظاهرية المتعالية (epiphenomenalism) ويقول بأن الظاهرة السيكولوجية ليس لها تأثير مهما كان على الظاهرة الفيزيقية. ومن هنا يصل جان فال إلى أنه من العبث مناقشة الأشكال المختلفة للجبرية والأفضل دراسة الجبرية السيكولوجية كما تظهر عند هوبز وستيوارت مل وهيبوليت تين وهربرت سنبسر.

ويذهب جان فال إلى أن معنى الحرية يراوح بين اعتبار الحرية الجبرية هي ما يتفق مع العقل وبين اعتبارها صدفة محضة. . . ومن ثم نجد المفهوم السقراطي والرواقي من جهة والمفهوم الأبيقوري لها من جهة أخرى. . . لقد قال سقراط: إن الفضيلة معرفة وعلى هذا فالرذيلة جهل، أي أنه إذا تبين الإنسان بجلاء ما

---

(1) Wahl, J: *The Philosopher's Way*, pp. 122-134.

يجب عمله فإنه سيعمله بالضرورة. . . وكانت هذه النظرية نفسها هي عين نظرية أفلاطون على الأقل في محاوراته الأولى حيث يؤكد في محاورة «الجمهورية» أن الإنسان يختار مصيره. ونحن نجد التطابق نفسه بين الحرية وتقرير المصير الذاتي عن طريق العقل عند كل من الرواقيين وسبينوزا وهيغل.

وفي الطرف الآخر، نجد نظرية الأبيقوريين حيث الحرية هي أشبه بانحراف الذرات في أماكن ولحظات غير محدودة عن الخط المستقيم المفروض أن تسقط فيه في الفراغ اللانهائي. ومعنى هذه الحرية هو الصدفة المحضة، وهو ما يمكن مقارنته بحرية عدم الاكتراث التي يقرر الإنسان بمقتضاها ودون ما دافع بين فعلين من الأفعال. وقد ساد هذا التصور للحرية في العصور الوسطى؛ ونجده أيضاً عند رينوفييه حيث يستطيع الإنسان أن يبدأ سلسلة معينة من الأفعال بدون شروط مسبقة. إن نظرية أبيقور هي نظرية في الصدفة، ونحن نجد لدى الفلاسفة الذريين في القديم التأكيدات الأولى للصدفة. وإن لوكريشيوش ليؤكد عدم تحددية اللحظات والأمكنة التي تنحرف إليها الذرات من سيرها لتلتقي بها. غير أن الذريين لم يقولوا إطلاقاً بتحليل محكم لمفهوم الصدفة، فربما يحول تأكيد الصدفة دون تحليلها والعكس صحيح. ولقد حلل أرسطو الصدفة فقال: إنها نتاج لعلل ميكانيكية محضة. وكذلك حللها كورنو على أنها التقاء سلسلتين مستغلتين من العلل كل واحدة منهما محددة والالتقاء بينهما نفسه محدد، لكن مظهره الكيفي جديد.

ويواصل جان فال تناوله لمشكلة الصدفة فيقول: إن نظرية الاحتمالات كان لها تأثير في القرن العشرين، وعلينا أن نرتد إلى

باسكال وليبنتز لنرى أصول هذه النظرية وإن كان تأثيرها ظهر بصورة كبيرة في منتصف القرن التاسع عشر وقرب نهايته. وقد ذهب بعض العلماء إلى أن القوانين التي نكتشفها في الطبيعة لا تنتج إلا من تكافؤات عدد كبير من حركات الجزيئيات دون ما قانون. وهذه الفكرة نجدها عند بوانكاريه وفي فلسفة بوترو، ثم نجد الفيلسوف الأميركي بيرس يبتدع مذهباً أطلق عليه اسم (Tychism) وهو يعني به أن في باطن الأشياء يوجد عنصر من الصدفة.

وهناك ثلاثة فلاسفة لديهم أفكار مختلفة عن الحرية، هم ديكارت وليبنتز وكانط. فديكارت يوحد بين الإرادة والحرية كما يؤكد عدم تحددية الحركة، كما يوحد بين الحرية والتصميم من جانب العقل. وقد نبّه ديكارت نفسه إلى المعاني المختلفة التي أطلقها على الحرية، وتبين أن هناك سلماً متدرجاً من حرية عدم الاكتراث التي هي أدنى أشكال الحرية في الإنسان إلى الفعل الحر الذي يصدر عن نور الفهم. ويقول جان فال: إن علينا أن نلاحظ أيضاً أن ما هو أدنى شكل من أشكال الحرية في الإنسان ليس في حد ذاته أدنى أشكال الحرية على الإطلاق، حيث إن اللّه يحدد نفسه بدون دوافع وبدون أن يلقي انتباهاً للحقائق الخالدة لأنه هو نفسه المصدر الحر لهذه الحقائق.

أما ليبنتز فهو يعرف الحرية بأنها تلقائية الكائن العاقل... غير أن جهود ليبنتز في هذه الناحية بلا جدوى... فبمقتضى مذهبه أن كل ما يحدث في الذرة الروحية (monad) إنما يتحدد بماضي الذرة الروحية، وكل ما يحدث للذات إنما يستوعب في مفهوم الذات. ومثل هذا المذهب لا يترك أملاً كبيراً لإمكان وجود الحرية.

وبالنسبة لكانط فإنه يذهب إلى أن جميع أفعالنا محددة. ولكن لما كنا نعرف فإنه يترتب على هذه المعرفة أن الزمان والمكان لا وجود لهما في حد ذاتهما، فالزمان شكل يوجده فهمنا لتنظيم التجربة. وإن صوت الواجب الذي نسمعه في أنفسنا إنما يقول لنا إننا أحرار، وهذا الصوت موجه إلى كائن يستطيع إما أن يطيعه أو يعصيه. ونحن نعرف أن الأشياء في ذاتها خارج الزمن، وكل واحد منا هو شيء في ذاته. ومن هنا فلا توجد دوافع محددة لأي من أفعالنا طالما أن الفعل هو فعل من أفعال الشيء في ذاته. ومن هنا فعند كانط أن فعلنا الحاضر لا يحدده فعلنا الماضي، غير أن فعلنا الحاضر شأنه شأن فعلنا الماضي هو تأمل، هو صدى الفعل الذي نشيد به وجودنا خارج الزمن، ومن هنا نتبين أن كانط قد ترك للجبرية عالم الظواهر واحتفظ بالحرية لعالم الأشياء في ذاتها. ومن هنا ألغى كانط تجربة الحرية في حياتنا وجعلها قاصرة على حياتنا الخالدة المجهولة بالنسبة لنا.

ويحلل جان فال الحرية عند المفكرين الثلاثة ويصل إلى ليبنتز إنما يستبعد في الممارسة الحرية التي أكدها في النظرية، وكانط لم يعطنا الحرية في هذا العالم، وديكارت يتصور الحرية القصوى على أنها الجبرية المطلقة القائمة على نور العقل.

فإذا أتينا إلى برغسون فإننا نجده قد ذهب شوطاً بعيداً في نقد النظريات المعتادة للحرية والجبرية. فقد أفضت به ملاحظته للحياة العقلية إلى نبذ رأي رينوفييه المؤمن بتقطع الزمن. وأرجع برغسون خطأ كانط إلى أنه لم يدرس بعناية حقيقة الزمن حيث إن الزمن في رأيه ليس شكلاً من أشكال الفهم شأنه في هذا شأن المكان التصوري، وإن تصور الحرية خارج الزمن ـ كما فعل كانط ـ

ليس تصوراً لها على الإطلاق، بل هو قضاء عليها. وإذا كانت الحرية ستوجد فهي إنما توجد في حياتنا الزمنية. وعند برغسون أنه نظراً لأن هذه الحياة أساساً في جوهرها هي الزمن، الزمن المحسوس والذي يسميه الديمومة (duration) فإننا أحرار... ولا توجد عند برغسون لحظة منفصلة عن الأخرى... ومن هنا لا توجد لحظات... بل لا يوجد إلا تدفق الديمومة... ومن ثم فإن حقيقة الزمن الحقيقي هي التي تسمح لنا بتأكيد الحرية، وبالتالي تسمح لنا بتأكيد المستقبل، تأكيد انفتاحية المستقبل. ويرتب برغسون على هذا أنه لا يمكن إصدار أحكام على المستقبل. وقد رأى جان فال في هذا أن كل ما يسمح لنا من حرية للحديث عن الحرية هو أن نقول: إنه مستحيل الحديث عنها، ومن ثم يقضي برغسون على محاولته لتعريف الحرية، وإن كان قد حاول إعطاء بعض التعاريف لها عندما يقول: إن الفعل يكون حراً عندما تكون علاقته بمبدعه مماثلة لعلاقة العمل الفني بمبدعه أو عندما ينضج الفعل داخلي أشبه بالثمرة وهو ما يسميه برغسون خلق أنفسنا بأنفسنا.

ويرى جان فال أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيراً بالنسبة لمشكلة الحرية هم أولئك الفلاسفة الذين ينطلقون من كيركغارد الذي أصر على حقيقة الإمكانية وكانت الحرية ضرورية عنده حتى يكون للفعل الأخلاقي وللفعل الديني معناه الكلي. وإن مفهوم الخطيئة إنما يتضمن اختياراً حراً من بين الممكنات. وأكد هايدغر أن الحرية مرتبطة بطبيعة الإنسان الذي هو الكائن الذي على علاقة دائماً بالمستقبل وأنه دائماً قدام نفسه. ومن هنا، فإن الوجود الإنساني هو هذا الانقذاف الذاتي، وبهذا ربط هايدغر بين الحرية

والزمن كما فعل برغسون. هذه هي الأرضية الفلسفية التاريخية التي وجد سارتر نفسه فيها... فما هو الجديد الذي أضافه؟ وهل استطاع أن ينقل المشكلة خطوة أبعد مما فعل غيره من المفكرين السابقين؟

لكي يمكن تقديم المفهوم الذي أسسه سارتر عن الحرية يحسن أن نتبين نقط انطلاق سارتر إلى المشكلة، ذلك أن نقط الانطلاق ستحدد المسار الذي سيتخذه سارتر وسيترتب عليه ما إذا كان قد وصل إلى مفهوم سليم للحرية أم لا.

لقد أقبل جان بول سارتر على مشكلة الحرية بفعل من أفعال النفي... وربما كان الإقبال عليها بفعل من أفعال النفي هو المسؤول عن وصوله إلى تصور الحرية على أنها شكل من أشكال النفي... لم تكن نقطة انطلاق سارتر إلى المشكلة من التأمل النظري المحض، وهذه هي الإضافة الجديدة التي أضافها سارتر لمن درس مشكلة الحرية من سابقيه ومعاصريه، بل كان الانطلاق هو من أرض الواقع المعاش... وكان الواقع المعاش عنده هو الماركسية، لا النظرية، بل العملية... الحضور الثقيل للطبقة العاملة وحقيقة البروليتاريا التي لا يمكن إنكارها... انطلق سارتر من أن إرادة التغيير في مجتمع سيحققها الواقع العملي للبروليتاريا... الطبقة الثورية التي ستحقق الثورة... لكن كيف تستطيع هذه الثورة أن تتحقق؟ أو بمعنى أدق كيف يمكن أن يصبح العامل ثورياً؟ «بالابتعاد الخالص عن نفسه وعن العالم يستطيع العامل أن يضع معاناته على أنها معاناة لا تحتمل، وبالتالي (يستطيع أن يجعل منها الدافع) لعمله الثورية»[2]. ومن

(2) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 436.

هنا جاء اهتمام سارتر بمشكلة الحرية... إنه يريد بها أن يؤسس للعامل ثوريته القائمة على الفعل... ومن هنا جاء هجومه على المادية الجدلية حيث تصور أنه لا يوجد مكان للحرية فيها.

لقد فرق سارتر بين ماركسية ماركس، التي تتيح مجالاً للإنسان في الحقل الاجتماعي والتاريخي وبين ماركسية الماركسيين وبخاصة الستاليين منهم، الذين هم في نظره إنما يجعلون الظروف التاريخية والاجتماعية هي العامل الوحيد في الثورة... إن سارتر فضل بدل أن يتعمق ماركسية ماركس في بدء حياته أن ينفيها وأن يبتدع الفلسفة الوجودية التي هي في رأيه المذهب الوحيد الذي يؤسس الحرية... ثم بعد هذا التأسيس سيندمج المذهبان في مركب جديد يعمل على أحداث الثورة.

إذاً، فالهدف من بحث الحرية عند سارتر ليس هو التوصل إلى مفهوم نظري مجرد لها، بل الوصول إلى مفهوم عملي لها يساعد على الفعل والعمل... فما هو هذا المفهوم؟ وهل يستطيع هذا المفهوم حقاً أن يساعد على العمل؟

إذا كان سارتر قد انطلق من أن المادة عند الماركسيين ـ كما تصور ـ خالية من الحرية، فإن الحرية توجد في مكان آخر غير المادة. وإذا كانت مشكلة المشاكل عند كانط هي كيف تكون القضية تركيبية، أي منطلقة من التجربة وقبلية في الوقت نفسه، أي سابقة على التجربة، فإن مشكلة المشاكل عند سارتر هي كيف يكون الإنسان مشروطاً بالظروف البيئية والطبقية والعرقية والاقتصادية وفي الوقت نفسه لا يكون نتاج كل هذه الشروط... «إننا نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض. إننا نتصور من دون ما صعوبة أن الإنسان يستطيع أن يكون على الرغم من أن وضعه

يشرطه كلياً، مركزاً لعدم تحديد لا يمكن إرجاعه»[3]. إن سارتر يطرح الأزمة التي يمر بها الإنسان المعاصر وذلك في تقديمه لمجلته «الأزمنة الحديثة» عام 1946 يقول: «هكذا يبدو الوعي المعاصر يمزقه التناقض. فالذين يتمسكون قبل كل شيء بكرامة الشخص الإنساني، وبحريته وبحقوقه غير القابلة للفسخ، يميلون من هذه الناحية بالذات إلى التفكير حسب الروح التحليلية، التي تدرك الأفراد خارج شروط وجودهم الحقيقة، والتي تمهرهم بطبيعة ثابتة مجردة، والتي تعزلهم وتتعامى عن تضامنهم، في حين أن من فهموا جيداً من جـهة أخرى، أن الإنسان متأصل في الجماعية، ومن يريدون أن يؤكدوا أهمية العوامل الاقتصادية والتكنيكية والتاريخية يرتمون في أحضان الروح التركيبية التي تتعامى عن الأشخاص ولا ترى إلا الزمر. ويتجلى هذا التناقض ـ على سبيل المثال ـ في الاعتقاد الشائع جداً بأن الاشتراكية بعيدة كل البعد عن الحرية الفردية، وعلى هذا فمن يتمسكون باستقلال الشخص سيجمدون عند ليبرالية رأسمالية، نتائجها المشؤومة معروفة، ومن ينادون بتنظيم اشتراكي للاقتصاد سينادون به باسم استبدادية كلية. والاستياء الحالي راجع إلى أنه ما من إنسان يستطيع أن يقبل بالنتائج العضوية لهذه المبادىء»[4]. وإذا كان كانط قد هجر التجربة هجراناً تاماً لكي يؤسس القبلية على شكل قوالب وأفكار لملكتي الفهم والعقل، فإن سارتر لم يهجر التجربة هجراناً تاماً في الظاهر «إن هدفنا هو بالضبط إرساء مملكة

---

(3) جان بول سارتر: «مواقف» الجزء الأول ـ ص 22.

(4) المصدر السابق: ص 20 ـ 21.

الإنسان كنموذج للقيم يتمايز عن العالم المادي لكن الذاتية التي نعترضها كمعيار للحقيقة ليست ذاتية فردية ضيقة نظرياً... لأن الفرد لا يكتشف ذاته في الكوجيتو فحسب، بل يكتشف أيضاً ذوات الآخرين»[5]. غير أننا سنتبين بعد قليل أن التأمل سرق سارتر بالفعل وجعله يهجر التجربة هجراناً تاماً... ومن ثم يقضي أحد القطبين على القطب الآخر مع أنه، «نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض»... وما صرح به لولفريد ديزان عام 1956 «لا أزال أعتقد أن الحرية الفردية كلية وذلك إذا ما تحدثنا أنطولوجياً، ولكن من جهة أخرى أنا أزداد اقتناعاً بأن هذه الحرية مشروطة وتحددها الظروف»[6].

فما هي يا ترى هذه الحرية التي تعد الشغل الشاغل لسارتر في حقبة كبيرة لحياته، والتي لا تزال سائدة عنده حتى الآن وإن كانت بصورة مخففة؟ هل الحرية يمكن تعريفها؟ من الواضح أن التعريف لا بد أن يكون تعريفاً بالماهية، فهل للحرية ماهية؟ إن سارتر ينفي هذا بصراحة: «إن وصف شيء هو عملية جعله واضحاً بالإشارة إلى أبنية ماهية معينة. والآن أن الحرية ليس لها ماهية... الحرية تجعل نفسها فعلاً، ونحن نحصل عليه عبر الفعل الذي تنظمه مع الأسباب والدوافع والغايات التي يتضمنها الفعل»[7] الحرية إذاً، عند سارتر لا ماهية لها، إنها أساس كل الماهيات حيث يكتشف الإنسان بها جميع الماهيات وذلك

---

(5) Sartre, J.-P.: *Existentialism and Humanism*, p. 45.

(6) Desan, W.: *The Tragic Finale*, p. XVI.

(7) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 438.

بتجاوزه لنفسه؛ «الحرية هي أساس كل الماهيات حيث إن الإنسان يكشف الماهيات الأرضية المتشابكة بتجاوز العالم تجاه إمكانياته»[8].

إن سارتر يميز بين نوعين من الحرية: حرية الفهم والتدبر والحرية بمعنى الخلق الإنساني... «إن اختبار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيء، واختبارها في فعل الفهم والاكتشاف شيء آخر»[9]. وهو يرى أن المفكرين ـ تحت تأثير ديكارت ـ قد ركزوا على المعنى الأخير للحرية... يقول في مقالته عن «الحرية الديكارتية»: «وهذا هو السبب الذي يدفعنا نحن الفرنسيين الذين تعودوا العيش على الحرية الديكارتية لمدة ثلاثة قرون إلى أن نفهم ضمنياً بـ (الإرادة الحرة) ممارسة (التفكير) المستقل أكثر مما أن نفهم منها إنتاج الفعل الخلاق، وتوصل فلاسفتنا في النهاية ـ كما فعل آلان (Alain) ـ إلى التوحيد بين الحرية وفعل إصدار الحكم»[10]. ومن هنا، فإن سارتر لا يدرس الحرية حقاً وإنما هو يريد دراسة التحرر، فعل ممارسة الحرية، إن الحرية «ليست سوى الحركة التي يؤسس بها الإنسان دائماً نفسه ويحررها. لا توجد حرية معطاة. على الإنسان أن يحرز نصراً داخلياً على عواطفه وجنسه وطبقته وأمته وعليه أن يقهر الرجال الآخرين مع قهره لنفسه»[11].

---

(8) *Ibid.*, p. 438.

(9) Sartre, J.-P.: *Literary and philosophical Essays*, p. 169.

(10) *Ibid*, p. 169.

(11) Sartre, J.-P.: *What is Literature?*, p. 49.

هذا هو القصد عند سارتر، لكننا سوف نتبين بعد قليل كيف سينتهي بها إلى أن تكون «حرية، وليس تحريراً»[12].

ليس الإنسان عند سارتر حراً فحسب، بل هو أيضاً الحرية... فكيف توصل سارتر إلى هذا؟ لنبدأ منذ البداية عنده: الإنسان هو الكائن القادر على إلقاء أسئلة، ومعنى السؤال إمكان عدم معرفتي بالشيء الذي أسأل عنه وإمكان أن ألقى جواباً بالنفي على سؤالي... وهذا يعني أنني محاط بالعدم من جهتين: العدم من ناحية المعرفة، والعدم من ناحية الكينونة... بل أن إجابتي عن سؤال بأنه هذا (وليس) ذاك إنما يفترض أيضاً عدماً من ناحية التعيين... وهكذا فإنني مخلوق يحيط به العدم من كل الجهات... وهذا العدم يفصلني عن العالم الخارجي... وإذا (استخدمنا مصطلحات سارتر فإننا نقول: إن الكينونة لذاتها التي هي أنا محاطة بقوقعة من العدم تفصلها عن الكينونة في ذاتها... فإذا فحصت الكينونة لذاتها فماذا أجد؟ أن الشيء لذاته هو الوعي «ومن طبيعة الوعي أن يكون قصدياً وأن الوعي الذي يكف عن أن يكون وعياً بشيء، إنما يكف ـ لهذا السبب ـ عن الوجود»[13]... فما هو مضمون الوعي؟ الوعي ليس له مضمون حيث أنه نفي للشيء في ذاته. «إذا كان الوعي يوجد في حدود المعطى، فهذا لا يعني أن المعطى يحدد الوعي، الوعي هو نفي محض وبسيط لما هو معطى»[14]. وهذه هي الإضافة الجديدة

---

(12) Desan, W.: *Tragic Finale*, p. 184.

(13) Sartre, J.-P.: *The psychology of Imagination.*

(14) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 478.

التي أضافها سارتر لهوسرل... إن جوهر الوعي هو القصدية... إنه لا يشتغل على نفسه، بل يشتغل على الشيء في ذاته... «إن الشيء لذاته هو نوع من غيبة الكينونة (الكينونة في ذاتها). إنه ثقب في الكينونة كما يسميه سارتر، نقص الكينونة، وبسبب هذا (الثقب) فإن حادثاً هائلاً يحدث للكينونة في ذاتها»[15]. إن الوعي إذاً، لا يضيف شيئاً كما لاحظ شامبني في كتابه: «مراحل على طريق سارتر». «الوعي لا يضيف (شيئاً)، إنه يضيف العدم[16]، الوعي بلا محتوى، وهو متجه إلى الخارج»؛ الوعي يتحدد بالقصدية. والوعي بالقصدية إنما يتجاوز ذاته[17]. لقد تأمل سارتر في عبارة ديكارت المشهورة: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» فماذا وجد؟ لقد تبين سارتر أن هذا الكوجيتو ليس هو الكوجيتو البدئي وإنما هناك كوجيتو سابق عليه... ذلك أن الكوجيتو الديكارتي إنما يفكر في أنه يفكر في شيء... أي أنه تأمل التأمل؛ وعند سارتر هناك كوجيتو آخر سابق على مرحلة التأمل هو ما يسميه سارتر الكوجيتو البكر أو السابق على التأمل (pre-reflexive cogito) ذلك على أساس «أن الوعي الذي يقول (أنا أفكر) هو بالدقة ليس الوعي الذي يفكر»[18]، وأن هناك وعياً آخر يشتغل على العالم الخارجي... وأن وعيك لس هو العالم، «إنك تعرف تماماً أن

---

(15) Desan, R.W.: *The Tragic Finale*, p. 129.

(16) Champign J.-P.: *Stages on Sartre's Wag*, p. 2 Sartre, J.P.: The *Transcendence of the Ego*, p. 38.

(17) Sartre, J.-P.: *The Transcendence of the Ego*, p. 38.

(18) *Ibid*, p. 45.

الشجرة ليست أنت. وأنك لا تستطيع أن تدخلها أحشاءك المظلمة، وأن المعرفة لا يمكن مقارنتها بالتملك اللهم إلا إذا تحللنا من الأمانة. والوعي في الوقت نفسه إنما يخلص نفسه من الشوائب، وهو جلي أشبه بالهواء الشديد، وما فيه من شيء سوى حركة يهرب بها من نفسه وسوى تفلت إلى خارج النفس، وإذا حدث المستحيل وولجت إلى «داخل» الوعي فإنك ستتعرض لزوبعة تلقي بك إلى الخارج، قرب الشجرة، وسط الأتربة، نظراً لأن الوعي ليس من (الداخل)، إنه ليس شيئاً سوى ما هو خارج عن ذاته وإن هذا التهرب المطلق، هذا الرفض من أن يكون له جوهر هو الذي يكونه باعتباره وعياً»[19]، كما أوضح في مقالته: «فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية».

فلماذا هذا الاهتمام بتفريغ الكينونة لذاتها من كل محتوى؟ وذلك حتى تتجه إلى الخارج ويكون جوهرها العمل والقيام بعمليات النفي والسلب من التحطيم إلى التساؤل إلى إصدار الأحكام السلبية إلى سوء الطوية (bad-faith)، وكما لاحظ ولفريد ديزان: «إن الكينونة لذاتها إنما تلعب باستمرار (لعبة) السلب»[20]. لقد أصبحت النفس عند سارتر هي العدم، أصبحت فاعلية، فاعلية عادمة... وبهذا «لم يحدث في فكر الغرب من قبل أن أحيطت النفس بمثل هذا السلب. وعلى الإنسان أن يرجع إلى الشرق، إلى الفيلسوف البوذي ناجارجونا (حوالي 200 قبل الميلاد) بمذهبه في عدم جوهرية النفس (Anatma) حتى نلتقي

---

(19) Sartre, J.-P.: *Situations I*, p. 33.

(20) Desan, W.: *The Tragic Finale*, p. 18.

بقائمة السلوب التي يضعها سارتر. والنفس في الحقيقة في تناول سارتر كما في البوذية، هي فقاعة، والفقاعة لا مركز لها»[21].

«وهكذا أصبح الوعي عند سارتر هو الفاعلية، الفاعلية السالبة القادرة على أن تقول لا، وأن هذه القدرة على النفي لا تحدث فحسب في التساؤل والتهديم والحكم السلبي، بل يذهب سارتر إلى أنها تحدث في كل فعل للمعرفة مهما كان»[22]... وهكذا استحالت العدمية إلى إرادة عمل بحكم القصدية والاتجاه إلى الخارج، نحو الأشياء. «الفقاعة فارغة وستنهار، ومن ثم فإن ما يبقى لنا ليس سوى الطاقة والعاطفة لتمديد الفقاعة»[23]. ومن هنا، فإن «العدم يقبع ملتفاً في قلب الكينونة ـ أشبه بالدودة»[24].

لماذا كل هذا الجهد إذاً، عند سارتر لإثبات أن جوهر الوعي هو الحرية، هو الفاعلية السالبة؟ لقد لاحظ سارتر مقدار الاغتراب الذي يعانيه الإنسان، لقد لاحظ كما لاحظ ماركس من قبل: «في المرحلة الحالية لتاريخنا، نجد أن القوى المنتجة دخلت في صراع مع علاقات الإنتاج. والعمل الخلاق أصبح مغترباً، ولم يعد الإنسان يتعرف إلى نفسه في إنتاجه، وأن عمله المستوعب يبدو له كقوة معادية. ولما كان الاغتراب يأتي نتيجة هذا الصراع فإن الاغتراب هو حقيقة تاريخية ولا يمكن جبره ورده إلى أي

---

(21) Barrett, W.: *Irational Man. A study in Existential philosophy,* p. 220.

(22) Desan, W.: *The Tragic Finale,* p. 19.

(23) Barrett, W.: *Irational Man.* p. 220.

(24) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness,* p. 21.

فكرة»[25]. وهو على أساس اغتراب الإنسان سيصبح الإنسان سؤالاً مطروحاً أمام نفسه... «حتى يمكن لفكرتين مثل التشيؤ والاغتراب أن يكون لهما معناهما الكامل، فمن الضروري أن يكون السائل والمسؤول واحداً»[26].

لقد أجهد سارتر نفسه كثيراً حتى يوحد بين الحرية والعدم وذلك حتى يصل إلى أن الحرية بطبيعتها سالبة. «نستطيع أن نتبين كيف أن الحرية السارترية سالبة نظراً لأنها قائمة على العدم»[27]. إن سارتر ينظر إلى «شكل الحرية» لا إلى «محتواها»... وشكل الحرية قائم على النفي... قائم على أن تقول لا... وعلى هذا رتب سارتر أن الفرنسيين لم يكونوا أكثر حرية في وقت ما عما كانوا عليه زمن الاحتلال كما أوضح في مقالته المشهورة: «جمهورية الصمت»... يقول سارتر: «إننا لم نكن أحراراً قط بمثل ما كنا في ظل الاحتلال الألماني»[28] وذلك أن «سر الإنسان ليس عقدة أوديب أو عقدة النقص فيه، بل حدود حريته نفسها، مقدرته على مقاومة أشكال التعذيب والموت»[29]. «إن حريتنا اليوم ليست شيئاً آخر سوى اختيارنا الحر في أن نناضل كي نصبح أحراراً»[30].

---

(25) Sartre, J.-P.: *The Problem of Method*, p. 13-14.

(26) *Ibid.* p. 177.

(27) Champigny: *Stages on Sartre's Way 1938-52.*

(28) Sartre, J.-P.: *Situations III*, p. 11.

(29) *Ibid*, p. 13.

(30) جان بول سارتر: «مواقف» ـ الجزء الثالث ـ ص 150.

إننا لو دققنا النظر في مفهوم سارتر عن الحرية نجد أنه يخلط بين عدة معان لها... معناها من حيث هي فعل... ومعناها من حيث هي قيمة... ومعناها من ناحية أنها طبيعة ركبت فينا... كما أنه يتأرجح بين اعتبارها مطلقة وبين اعتبارها مقيدة... ولعل السبب في كل هذا التأرجح أن سارتر لم يدرسها في بعدها الثاني باعتبارها حركة في موقف... حقيقة أنه لا ينسى الموقف لكننا ـ كما سوف نتبين بعد قليل ـ سنرى أنه رد الموقف إلى عنصره الطبيعي لا إلى عنصره الاجتماعي... وهو في كل هذا الخلط وكل هذا التأرجح إنما يدور في فلك القطبين: الحرية والاشتراكية اللذين يخفت صوت أحدهما أحياناً فيعلو صوت الآخر.

لقد وضع سارتر المشكلة وضعاً خاطئاً منذ البداية. يقول: «الإنسان لا يستطيع أن يكون عبداً أحياناً وأحياناً أخرى حراً، إما أنه حر كلية وإلى الأبد أو أنه ليس حراً على الاطلاق»[31]. وواضح من هذا النص أن سارتر أخطأ عندما طرح الحرية طرحاً «مطلقاً». إن الإنسان محاط بأشياء طبيعية تسير وفق قوانين معينة خاصة بها. فهل إذا استجاب الإنسان لهذه القوانين يكون عبداً؟. والإنسان الخادم في علاقته مع سيده إنه يستطيع أن يثور... فهل إذا أطاع هذا العبد قوانين الطبيعة في معاملته للأشياء لا يكون حراً إذا ثار على سيده؟ ألا يمكن أن يكون عبداً وحراً في آن واحد؟ ولنعدل العبارة قليلاً فنقول: إنه يستطيع أن يتماشى مع قوانين الطبيعة ولا يمنعه هذا من الثورة والتمرد على عبوديته. وبهذا يمكن أن يكون الإنسان مقيداً وحراً في الوقت نفسه.

---

(31) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness.*

وسارتر قد خلط بين الضرورة والإرغام «فالعكس الصحيح للحرية ليس الضرورة، بل الإرغام... أن تكون حراً يعني من الناحية السلبية (ألا تسلك تحت الإرغام)»[32].

ثم إن التوحيد بين الحرية وعدم القدرة على التنبؤ مسألة وقع فيها سارتر في الخطأ، كما وقع فيها معظم الذين سبقوه من المفكرين. يقول سارتر: «إن ما نسميه بالحرية إن هو إلا ذلك القطاع من عدم قابلية التنبؤ الذي ينفصل على هذا النحو عن الحقل الاجتماعي، كما أن الشخص ليس شيئاً آخر سوى حريته»[33]. إنه الخطأ القائم في إقامة تعارض بين الحرية والعلية (Causality) وربما كان الخوف من رد الحرية إلى العلية هو جوهر فهم سارتر للحرية، وربما كان هو المسؤول أساساً عن كل الأخطاء التالية. يقول سارتر عن الحرية في مقالة رداً على ألبير كامو: «إنها كائنة أو غير كائنة: لكنها إذا كانت كائنة فإنها تفلت من تسلسل المعلومات والعلل[34]، حقيقة أنني أستطيع أن أحمل الكوب الممتلىء وفتحته إلى أعلى أو إلى أسفل... أنا في كل منهما حر، ولا يمكن التنبؤ بما سأفعله. لكنني إذا كنت أعرف من قبل قانون الجاذبية وأنني إذا حملت الكوب الممتلىء وفتحته إلى أسفل فإن الماء سيسقط على الأرض... ثم حدث وحملت الكوب وفتحته إلى أسفل فإن قانون الجاذبية، أو العلية، ليس هو

---

(32) Heinemann, F.H: *Existentialism and Modern Predicament,* p. 113.

(33) جان بول سارتر: «مواقف» ـ الجزء الأول ـ ص 22.

(34) جان بول سارتر: «مواقف» ـ الجزء الثاني ـ ص 148.

الذي قضى على حريتي، بل إن حريتي هي التي قضت على نفسها، حيث قضت على إمكانية احتفاظي بالكوب وفتحته إلى الأعلى وبه الماء والعكس صحيح أيضاً. فإذا كنت أريد أن أسقي الزرع في الأصيص فإن عليّ أن أميل الكوب. أنا حر في ألا أميل الكوب أولاً، ولا يمكن التنبؤ بهذا قطعياً. لكن اختياري للفعل المعادي لاحتياجـاتي هو قضاء في الوقت نفسه على حريتي». إن سارتر لم يزل يتحرك، داخل الماركسية التي يريد غزوها من الداخل على حد تعبيره، من داخل الفكر المثالي الذي يريد أن يعلو عليه. إنه يلجأ إلى تلك النزعة التحليلية التي أدانها هو نفسه باعتبارها جوهر المنهج لدى الطبقة البورجوازية لتشويش الوعي الثوري. إن سارتر يخشى للغاية على الحرية الإنسانية ويخشى أن ترد إلى النظام الطبيعي. «إن ما نسميه الحرية هو عدم قابلية رد النظام الثقافي إلى النظام الطبيعي»[35]. فمن قال بأن الحرية هي ردها إلى النظام الطبيعي؟ لكن عدم ردها للنظام الطبيعي لا يعني أن النظام الطبيعي (متطاحن) معها. كل ما هنالك أنه (مختلف) عنها وأن كليهما في خدمة الإنسان.

ثم أن سارتر يقع في المتناقضات إذا كان الشيء لذاته هو العدم وهو الحرية «حيث إن الحرية في أساسها تتطابق مع العدم الذي هو في قلب الإنسان»[36]، فكيف يمكن للعدم الذي هو «لا شيء» أن يصبح (فعلاً)، (حرية)... أي يصبح (شيئاً)؟ إنه خطأ من أخطاء سارتر الشائعة وخاصة في كتابه «الكينونة والعدم» وهو

---

(35) Sartre, J.-P.: *The Problem of Method*, p. 153.

(36) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 440.

فكرة التساوي بين المصطلحات التي لا يثبتها بالواقع المعاش، بل يثبتها بالمنطق الرياضي والمنطق الأرسطي اللذين قال هو عنهما في كتابه «نقد العقل الجدلي» أنه درسهما بالتفصيل إبان دراسته بالجامعة.

لقد وقع سارتر في مأزق كبير عندما جعل الحرية مساوية للعبث، وذلك على أساس أن الحرية تخلق نفسها وليست أساساً لنفسها. «الاختيار.. عبث. وهذا لأن الحرية هي (اختيار) لكينونتها. وليست (أساس) كينونتها»[37]. هناك فارق ألا يكون لكينونة الإنسان أساس عليّ وبين أن أجعل من كينونته عبثاً. وسارتر إنما يخلط بين الغاية والوسيلة. إن جوهر فلسفته جميعاً أن ما يريد أن يحققه الإنسان هو أن يخلق كينونته لأنه نقص، أي أنه يريد أن يخلق ماهيته انطلاقاً من واقعة وجوده. فإذا سلمنا بهذا فكيف تصبح الحرية لا الكينونة هي الغاية؟ بمنطق سارتر كان يجب أن تكون الحرية هي وسيلة لتحقيق كينونة الإنسان ومصيره، لكن سارتر تمشياً مع التحليل المنطقي الشكلي الأرسطي إنما يوحد بين الحرية والغاية. «لما كانت الحرية متطابقة مع وجودي فإنها أساس الغايات التي سأحاول الحصول عليها سواء بالإرادة أم بالجهود العاطفية»[38]. ولما كان الوعي عند سارتر هو الكوجيتو السابق على التأمل وكانت الحرية هي هذا الوعي، فإن الحرية تصبح هي الكوجيتو السابق على التأمل. إنها تصبح التلقائية وتصبح هذه التلقائية في الوقت نفسه هي الغاية، هي غاية

(37) *Ibid*, p. 479.

(38) *Ibid*, P. 444.

الغايات، ومن ثم «يخلط بين التلقائية الطبيعية والحرية الأخلاقية وزيادة على ذلك فإنه يفهم هذه التلقائية على أنها تلقائية سالبة»[39]. قد يكون أحد جوانب الحرية هو أن نقول لا... لكننا عندما نقول لا ـ إنما في الحقيقة نقصد نعم. فأنا عندما أقول لا للاستعمار أقصد أن الاستقلال رائع. وعندما أقول لرجعية لا أقصد أن أقول نعم لقوى التقدم. وعندما أقول لا للرأسمالية أقصد أن أقول نعم للاشتراكية. وسارتر في تحليله للحرية ينسى (الـ«نعم») المتضمنة في (ال «لا») وبهذا نتبين أن (لا) الحرية السارترية سالبة نظراً لأنها قائمة على العدم[40]. إن الحرية عند سارتر ينزع عنها طابع التدبر وتصبح أشبه بالغريزة في الإنسان. وإذا كان سارتر ينفي أن هناك طبيعة ثابتة للإنسان ومن هنا فإنه يخلق نفسه بنفسه، إلا أنه ناقض نفسه وأثبت طبيعة ثابتة للإنسان هي الحرية. وأصبحت «هذه الحرية لا تخدم أي قيمة أخرى. إنها هي نفسها قيمة قصوى»[41]. إن الحرية هي التي تضع الحرية... تفترضها ثم تصبح هي البرهان والنظرية. «وكما أن الكريتي يناقض الصدق في عبارته (أن كل الكريتيين كذابون) فإن العبارة الوجودية عن الحرية المحض تحطم نفسها بمجرد أن تضعها»[42]. وبدل أن تصبح الحرية (الخلق) كما يريدها سارتر،

---

(39) Heinemann, F.H: *Existentialism and Modern Predicament*, p. 127.

(40) Champigny: *Stages on Sartre's way 1938-52*, p. 63.

(41) Desan, W.: *The Tragic Finale*, p. 188.

(42) *Ibid*, p. 165.

تصبح هي (القدر) الذي يريد أن يقاومه، ذلك أن سارتر يقول: «الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً. محكوم عليه لأنه لم يخلق نفسه، ومع هذا هو حر، وبدءاً من اللحظة التي قذف به فيها إلى العالم فإنه مسؤول عن كل شيء يعمله»[43]. وهو ما قاله من قبل في «الكينونة والعدم»: «إننا محكوم علينا بالحرية... مقذوفون إلى الحرية، أو كما قال هايدغر بأننا مهجورون (abandoned)»[44]. لقد نفى الجبرية، لكنه عاد إلى إثباتها بفعل النفي نفسه «لا توجد جبرية ـ الإنسان حر، الإنسان هو الحرية»[45]. ولكننا عند سارتر مجبرون بهذه الحرية نفسها... مجبرون على أن نختار في كل لحظة. «لا توجد حدود لحريتي إلا الحرية نفسها، أو إذا شئت إننا لسنا أحراراً في أن نكف عن كوننا أحرار»[46]. لقد نفى سارتر في بداية الفصل الذي كتبه عن الحرية في «الكينونة والعدم» إمكان قيام تعريف لها، وانتهى بتعريفها وإن كان قد عرفها بنفسها. وكما لاحظ إيميه باتري (Aimé Patri) بحق «إن الحديث عن (قضاء) و (ضرورة) الحرية هو بكل بساطة عود إلى فلسفة الماهيات التي حاول سارتر بكل طاقته أن يهرب منها»[47].

إن هذه الحرية التي يثبتها سارتر للإنسان ويلصقها بطبيعته لا

---

(43) Sartre, J.-P.: *Existentialism and Humanism*, p. 34.

(44) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 485.

(45) Sartre, J.-P.: *Existentialism and Humanism*, p. 34.

(46) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 439.

(47) Quoted from Desan. W.: *The Tragic Finale*, p. 162.

يستطيع الإنسان ـ في رأيه ـ منها فكاكاً، وهذا هو ما يسبب للإنسان القلق. لقد كان القلق عند هايدغر يعني انزلاق الوجود في هوة العدم؛ أما القلق عند سارتر فهو قريب من القلق عند كيركغارد الذي يعني مواجهتي لممكناتي. إن القلق يعني عند سارتر أنني مفتوح على المستقبل دون قيد أو شرط، بل هو يعني شعور المرء بمستقبله كما قال هو نفسه في «الكينونة والعدم». وهذا القلق في رأيه لا يعني إلا أن الناس يحاولون أن يهربوا من حريتهم، ومن قدرتهم على الاختيار. ومن هنا فإن الحرية مرعبة والناس إنما يهربون من هذه الحرية المرعبة... يهربون... حسناً، ولكن إلى أين؟ يقولها سارتر: إلى أنفسهم. فهل الحرية حقاً هي هرب إلى النفس؟ وأليست النفس عدماً عنده؟ فهل الحرية بهذا هي هروب إلى العدم؟

يقول سارتر في عام 1946 وهو يقدم لمجلته «الأزمنة الحديثة»: يقول عن الإنسان إنه هو الذي يمنح البروليتاريا بحرية مستقبلاً من الذل لا نهاية له أو مستقبلاً من التقدم والنصر حسبما يختار نفسه مستسلماً أو ثورياً[48]، إذاً، الحرية عند سارتر ليست هرباً إلى العدم، وإنما هي هرب إلى الفعل، فما هو مضمون الفعل عنده؟

«أن تعمل يعني أن تغير شكل العالم، أي التنظيم وفق غاية»[49]. فما هي هذه الغاية؟ الغاية هي الحرية. فكان عند سارتر أن الفعل هو تنظيم العالم وفق الحرية. ولما كانت الحرية

---

(48) جان بول سارتر: «مواقف» ـ الجزء الأول ـ ص 23.

(49) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 433.

عند سارتر هي التلقائية فكان الفعل هو تنظيم العالم وفق التلقائية. التنظيم والتلقائية. التناقض دائماً الذي نلتقي به أينما حللنا مشكلة الحرية عند سارتر.

فهل الفعل عند سارتر قائم على دافع أو باعث؟ «من المستحيل أن نجد فعلاً بدون دافع، لكن هذا لا يعني أننا يجب أن نستنتج أن الدافع يسبب الفعل، إن الدافع هو جزء متكامل مع الفعل»[50]. أي أن الإنسان برؤياه وبأهدافه هو الذي يصبغ الدافع بصبغة أنه دافع. بل حالما يحدث الفعل لا يكون هناك مجال للحديث عن الدافع حيث «إن نتائج أفعالنا دائماً ما تنتهي بأن تهرب منا نظراً لأن كل مشروع متعين بمجرد أن يتحقق يدخل في علاقة مع الكون كله، ولأن هذا التكثر اللانهائي للعلاقات يتجاوز قصدنا»[51]. فكأن سارتر يقول لنا إنه بعد أن يحدث الفعل يبحث الإنسان عن الدافع والمبرر. «إنه الفعل الذي يحدد غاياته ودوافعه، والفعل هو التعبير عن الحرية»[52]. إن سارتر وهو يؤكد الجانب الذي أهمله الفلاسفة وهو الخلق والعمل قد أهمل الجانب الآخر من مفهوم الفلاسفة وخاصة ديكارت وهو الفعل القائم على التدبر والعقل؛ وربما أحس سارتر بهذا عندما عدل من موقفه فيما بعد في كتابه «نقد العقل الجدلي» عندما قال: «إننا نؤكد ضد الفلسفة المثالية وضد نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان،

---

(50) *Ibid*, p. 437-438.

(51) Sartre, J.-P.: *The Problem of Method*, p. 47.

(52) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingess*, p. 438.

نؤكد أن جانب الصدفة يمكن أن يتضاءل إلى أقصى حد»[53].

فهل يتم الفعل في الفراغ؟ ألا يصطدم بعقبات؟ إن سارتر يعرف تماماً أن الفعل إنما يمارس في موقف، والموقف مليء بالعقبات، والعقبات عند سارتر خمس هي: المكان والماضي والمحيط والآخر والموت. لكن سارتر لا يقر لهذه العقبات بأنها عقبات حقاً في حد ذاتها. إنها عقبات في رأيه بمقدار ما أنظر إليها. فعند سارتر «لا توجد عقبة مطلقة، بل أن العقبة إنما تظهر فاعليتها المشتركة من التنوع والمقاومة بالنسبة لوسائلي وبالنسبة لقراري في التغلب عليها»[54]. فالمكان في نظر سارتر هو قيد إذا ما اعتبرته كذلك. حقاً إنني لا أخلق المكان، لكن شغلي للمكان هو نتيجة تنظيمي للكون. إنه نتيجة تنظيم من قبل إنسان، بالرغم من أنه «هنا» إلا أنه يستطيع أن «يتجاوز» الـ «هنا». إن سارتر يذهب إلى أن المكان «في حد ذاته» هو مكان «محايد». إنه ليس عقبة كما أنه ليس عاملاً مساعداً لحريتي؛ والأمر متوقف على مشروعي بالنسبة لغاية معينة، وهذا المشروع هو الذي يستطيع أن يجعل من المكان عقبة أو يجعله عاملاً مساعداً.

والأمر كذلك عند سارتر بالنسبة للماضي، فالماضي يكون ماضياً بحسب ما أنظر إليه. الماضي لا يستطيع أن يكون قيداً لحريتي، وإنما حسبما أنظر إليه يستطيع أن يكون قيداً لها. وإنني برغم الماضي أستطيع أن أخلق نفسي من جديد في كل لحظة.

---

(53) Sartre, J.-P.: *The Problem of Method*, p. 6.

(54) Desan, W.: *The Tragic Finale*, p. 109.

وكذلك الحال بالنسبة للمحيط أو بمعنى أدق ما يسميه سارتر الأشياء أو الأدوات التي تحيط بي. عند سارتر «أن تكون حراً يعني أن تكون حراً لكي تعمل أو أن تكون حراً في العالم. وأن تكون حراً لتعمل، يعني أن تكون حراً لاستخدام الأشياء التي تعد في حد ذاتها غير مكترثة بالنسبة للعمل. وإذا لم يكن هناك (عدم الاكتراث) هذا في الأشياء، فإنني لا أستطيع أن أفعل وبالتالي لن أكون حراً»[55]. إننا نحتاج إلى الأشياء والأدوات لكي نعمل، غير أن مقاومة الآلات لأفعالنا إنما تتوقف عند سارتر على حريتنا نفسها.

والأمر كذلك بالنسبة للآخر، إن الآخر عقبة بمقدار ما أنظر إليه. لكن الآخر لا يكون عقبة إلا بحريته نفسها. إن جوهري هو الحرية والآخر جوهره الحرية ولما كان «الصراع هو المعنى الأصيل للكينونة للآخرين (Being-for-others)»[56]. فهذا يعني أن الآخر لا يعد عقبة إلا بمقدار ما تضعه حريتي هكذا.

والعقبة الخامسة هي الموت. «إن الموت ليس عقبة بالنسبة لمشاريعي، إنه ليس إلا مصيراً لهذه المشاريع، وهذا ليس لأن الموت لا يحد حريتي بل لأن الحرية لا تواجه إطلاقاً مثل هذا الحد. أنا لست (حراً في أن أموت)، ولكنني إنسان فان حر. ولما كان الموت يهرب من مشاريعي لأنه لم يتحقق، فإنني أهرب بنفسي من الموت في مشروعي نفسه»[57].

---

(55) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 364.

(56) Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, p. 364.

(57) *Ibid*, pp. 547-548.

إننا إذا حللنا تناول سارتر لهذه العقبات التي لا يعتبرها هو عقبات في حد ذاتها فماذا سنجد في تحليله؟ لقد اقتصر كل تحليله، أولاً على تناول العقبات (الفيزيقية) فالمكان والمحيط والموت هي عقبات فيزيقية، والآخر ينظر إليه سارتر نظرته إلى الأشياء الطبيعية، حيث إنه لا يتناول الآخر في واقعيته باعتباره كائناً محسوساً في طبقته وبيئته وحياته الخاصة، بل يأخذه في تجريد وإطلاقية ويساوي بهذا بين الإنسان العامل والإنسان البورجوازي، ويساوي بين الإنسان المثقف والإنسان الجاهل، ويساوي بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، ويساوي بين الحبيبة والحاقدة، ويساوي بين القريب والغريب. والنتيجة أن الآخر سيكون إنساناً عاماً مطلقاً ومن هنا سيرتب سارتر: أن جوهر العلاقة عنده هو الصراع، والماضي كذلك كان في الأصل حاضراً وهذا الحاضر مجسد في مكن وبيئة، ومن هنا فإن النظر الدقيق إلى تناول سارتر للعلاقات يبيّن أن العقبات التي تناولها قصرها على العقبات الفيزيقية وأهمل أو أغفل أو أجل النظر في العقبات الاجتماعية.

ثم أن لهذه العقبات وجوداً في حد ذاته بجانب الموقف الإنساني إزاءها. إن المكان بعدما أوجد فيه سيتوقف معناه حقاً على موقفي منه؛ ولكن أن أوجد في هذا المكان بالذات سيكون عاملاً كبيراً حتى في نظرتي الإنسانية إليه؛ فأن أولد في بلد يقدس الحرية والاشتراكية غير أن أولد في بلد يسير على الاستبداد والاستغلال. وبحكم الثقافة المستنيرة في البلد الأول ستكون نظرتي لبلدي مغايرة للنظرة الأحادية الجانب التي أتربى عليها في البلد الثاني. حقيقة كما قال سارتر «إنهم الناس الذين (يفعلون)

وليست انهيارات الجليد في أعالي الجبال[58]، لكن انهيارات الجليد في أعالي الجبال لها تأثير على (مقدار) ما يفعلون».

ربما كان خطأ سارتر الكبير هو توحيده بين الملكية والكينونة والفعل. لقد ذكر في «الكينونة والعدم»: «(التملك) و (الفعل) و (الكينونة) هي المقولات الرئيسية للحقيقة الإنسانية»[59]. لقد جعل سارتر حياة الإنسان منصبة على تحقيق كينونته، وتحقيق الكينونة يعني امتلاك العالم، وامتلاك العالم يتم بالفعل. أفليس للآخر وللعلاقات الاجتماعية دخل كبير في ألا تبقى للتملك والكينونة وللفعل ذاتيتها الضيقة؟ إن جوهر الإنسان التجاوز، والتجاوز يعني الانفتاح على المستقبل. وصحيح أن «كل شيء سيتغير إذا ما اعتبر الإنسان أن المجتمع يمثل لكل إنسان على أنه (مجال المستقبل) وأن هذا المستقبل ينفذ إلى قلب كل واحد كدافع حقيقي للسلوك»[60]، لكن الشيء الذي نسيه سارتر أن التجاوز إلى المستقبل إنما ينطلق من أرض نقف عليها، تكونت ورسخت بفعل الذات الفردي، وبفعل المجتمع، وبفعل العلاقة الجدلية بينهما، فالإنسان لا ينطلق كما يذهب سارتر من العدم بدون ماض، بل «هل يستطيع سارتر أن يتحدث عن ماض بدون وجود شيء كان أمس ولا يزال؟ إن سارتر نفسه يتقبل وجود ماض للشيء لذاته ومع هذا كيف للشيء لذاته أن يكون له ماض إذا كان الشيء لذاته (نفسه) لم يوجد بالأمس؟»[61].

---

(58) Sartre, J.-P.: *The problem of Method*, p. 48.

(59) Sartre, J.O.: *Being and Nothingess*, p. 431.

(60) Sartre, J.-P.: *The Problem of Method*, p. 96.

(61) Desan, W.: *The Tragic Finale*, p. 153.

وإذا كان سارتر يريد أن يهدم القيم البالية فلا يعني هذا أنني أنطلق ولا قيم معي، أو أنه لا توجد قيم ومعايير نستهدي بها لأجل تحقيقها. حقيقة «أنه لا توجد قاعدة للأخلاقية العامة يمكن أن ترشدك إلى ما يجب أن تعمله»[62]، لكننا نكتشفها في علاقاتنا، العملية، وفي تمرسنا، ثم إننا في سيرنا الاجتماعي لا نتوقف وننتظر إلغاء كل القواعد، بل أن سير التاريخ هو الذي يعين إلى أين يجب أن تتجه أخلاقياتنا، وعلى هدى هذا السير يمكن أن تتحدد القيم التي بها يمكن أن نسير.

وهكذا أوصل سارتر الإنسان من كونه مرعوباً من الحرية إلى الحرية المرعبة على حد تعبير المفكرة مارغريت غرين التي كتبت كتاباً عن الوجودية بهذا العنوان، وإن سارتر «ينتهي بأن يفرد للإنسان نوع الحرية التي منحها ديكارت للّه وحده»[63]، وكل هذا لأجل ماذا؟ ألكي يحمل الإنسان بالمسؤولية؟ أولاً كان يمكن أن يوجد شكل آخر للحرية يستطيع به أن يتحمل الإنسان المسؤولية التي أصبحت عند سارتر «لها معنى طبيعي فحسب، ألا وهو (الوعي بكونك المؤلف غير المنازع عليه للحادثة أو للشيء) وهي تعني ببساطة أن الإنسان الخالق (homo-creator) بالأحرى الخالق الذي سيكون، إنما يعتبر نفسه مؤلف جميع الإشياء. وفي هذه الحالة سيكون (مسؤولاً طبيعياً) لكنه لن يكون (مسؤولاً أخلاقياً)»[64].

---

(62) Sartre, J.-P.: *Existentialism and Humanism*, p. 38.

(63) Barett, W.: *Irrational Man*, p. 217.

(64) Heinemann, F.H.: *Existentialism and the Moder Predicament*, p. 128.

جان بول سارتر والسينما(*)

طه حسين

تساءل الكاتب الفرنسي المعروف جان بول سارتر عن الأدب ما هو وماذا ينبغي أن يكون؟ ودفعه هذا التساؤل إلى أن يضع كتاباً قيماً لم يظهر بعد في مجلد، ولكنه نشر تفاريق في مجلة «العصور الحديثة». والفكرة التي دار حولها هذا الكتاب القيم هي مقدار ما يكون بين الأديب وبين قرائه من الاتصال من جهة، ومقدار ما ينبغي أن يحتمل الأديب من تبعة بحكم هذا الاتصال بينه وبين القراء، ومشاركته لهم في ما يعرض من مشكلات تأتلف منها الحياة الاجتماعية مهما تكن طبيعة هذه المشكلات، ومن دون تفريق بين ما يتصل منها بالسياسة أو بالنظام الاجتماعي، أو بأي لون من هذه الألوان التي تؤثر في حياة الناس، والتي يجب على الأديب أن يشارك فيها، ويحتمل نصيبه من تبعاتها، كما يجب على الأديب أن يصورها ويصور المشاركة فيها ويصور الوسائل المختلفة لتدبيرها والخروج من ضائقتها واستكشاف ما

(*) عن مجلة «الكاتب المصري»، مجلد 7، عدد 26 نوفمبر 1947.

يمكن استكشافه من الحلول لأزماتها مهما تختلف في الطبيعة والصورة والأثر. وهذه الفكرة هي ما يسميه جان بول سارتر التزام الأدب، وهي ليست أكثر من أن الأديب يجب أن يعيش مع معاصريه فيشقى بشقائهم ويسعد بسعادتهم، ويواجه مشكلات الحياة كما يواجهونها، ويصور هذا كله في أدبه تصويراً دقيقاً خصباً مجدياً دون أن ينفصل عن حياة معاصريه أو يعتزلهم ليعيش في برجه العاجي، وينتج في هذا البرج أدباً لا يتصل بآلام الناس وآمالهم وما يعرض لهم من بؤس ونعيم.

وقد استعرض جان بول سارتر في كتابه هذا تاريخ الأدب الفرنسي في عصوره المختلفة، وبيّن مقدار ما كان بين الأدباء وقرائهم من الصلات والاشتراك في احتمال التبعات على اختلاف العصور وتباين الظروف. ووصل من هذا الاستعراض إلى نتائج رائعة في تاريخ الأدب الفرنسي ليس هنا موضع الحديث عنها. ولكنه لاحظ الحياة الحديثة، ولا سيما في القرن التاسع عشر وفي أوائل هذا القرن (القرن العشرين) قد انتهى بالأدب إلى أن يكون لوناً من ألوان الترف يترفع عن الحياة اليومية العاملة ليعنى بألوان من هذه الحياة الفنية المترفة التي لا تتاح إلا لطبقات ضيقة من الناس. ثم حاول أن يرسم للأديب المعاصر ولنفسه وأصحابه بنوع خاص برنامجاً يحققون به الاتصال بينهم وبين قرائهم، ويشاركونهم به في مواجهة ما تمتلئ به الحياة المعاصرة من المشكلات التي تزداد عنفاً وتعقداً من يوم إلى يوم، وقد اضطره هذا إلى أن يستقصي مشكلات الحياة الاجتماعية في هذه الأيام، وينتقد المذاهب السياسية الاجتماعية التي تحاول حل هذه المشكلات، ويختار لنفسه ولأصحابه طريقاً وسطاً بين مذهب

الشيوعيين الذين يلغون حرية الفرد، ومذهب البورجوازيين الذين يبيحون هذه الحرية لفريق من الناس دون فريق. وأراد أن يصل إلى نوع من النظام يكفل للفرد حريته الكاملة، ويكفل للجماعة عدلاً شاملاً، ويكفل للأديب حريته الكاملة في التفكير والتصوير والتعبير دون أن يخضع لما تفرضه الأحزاب على أعضائها من قيود وأغلال تضطرهم إلى أن يفكروا ويصوروا ويعبروا كما يريد نظام الحزب، لا كما يريد الفرد ولا كما تريد طبيعة الأشياء وحقائق الحياة.

وقد استعرض جان بول سارتر وسائل الاتصال بين الأديب المنتج والجمهور المستهلك، فلاحظ كما يلاحظ غيره من الناس أن العصر الحديث قد ابتكر لهذا الاتصال وسائل لم تكن معروفة من قبل، وأن هذه الوسائل قد طغت وأسرفت في الطغيان على الوسائل القديمة. فالصحف والمجلات أكثر اتصالاً بالجماعات وتغلغلاً بين طبقاتها من الكتب. والراديو أكثر اتصالاً بالجماعات وتغلغلاً بين طبقاتها من الصحف والمجلات فضلاً عن الكتب، والسينما أكثر دعاء وأشد استهواء للجماعات على اختلاف طبقاتها من التمثيل. وإذاً، فما ينبغي للأديب الذي يقدر الحياة الاجتماعية ويشارك فيها وفي احتمال تبعاتها أن يهمل هذه الوسائل المستحدثة، ويفرغ لاستخدام الوسائل القديمة التي لم تفقد قيمتها وخطرها، ولا ينظر أن تفقد قيمتها وخطرها، ولكنها لا تستطيع أن تظفر من الشيوع والشمول والتغلغل في الطبقات المختلفة المتفاوتة بمثل ما تظفر به الوسائل المستحدثة. فستؤلف الكتب، وسيقرأوها القراء، وستنشأ المسرحيات وسيشهدها النظارة، ولكن الصحف والراديو والسينما ستكون أكثر انتشاراً وأشد اتصالاً بالجماعات وأعظم تغلغلاً في طبقاتها من الكتب والمسرحيات.

وقد لاحظ جان بول سارتر في شيء من الدعابة أن مسرحية قصيرة من مسرحياته حظر تمثيلها في بريطانيا العظمى، ولكنها أذيعت في الراديو البريطاني، فكانت النتيجة أن الذين استمعوا لها من الانكليز كانوا أكثر مرات كثيرة من الذين كان يمكن أن يشهدوها في ملعب التمثيل. على أن الرقابة البريطانية قد فطنت آخر الأمر لهذه الملاحظة، فأباحت عرض هذه القصة في الملعب. والمهم هو أن جان بول سارتر يريد ـ بلا ريب ـ أن يساير الحياة الحديثة، وأن يتصل بقرائه أو بمستهلكيه من طريق الوسائل المختلفة التي تستحدث لهذا الاتصال. وقد سلك هو هذه الطريق؛ فهو يؤلف الكتب على اختلافها، يؤلف الكتب التي يقصد بها إلى الخاصة ليتحدث إليهم في الفلسفة الوجودية أو في هذا الموضوع أو ذاك من موضوعات الدراسة الأدبية. ويؤلف الكتب التي يتجه فيها إلى الجماعات الضخمة ليذيع فيها ما يريد أن يذيعه من تصوره للمشكلات وتصويره لها ومذهبه في حلها، يسلك في ذلك طريق القصص الطويل والقصير.

وهو يصدر مجلته ليتجه فيها مع أعوانه إلى جماعات من القراء قد تؤثر الدراسات الميسرة، التي لا تنحرف مع ذلك عن مناهج البحث الدقيق، على الكتب الفلسفية الجافة وعلى القصص السهل اليسير. ثم هو بعد ذلك ينسى المسرحيات التي يتجه فيها إلى جماعات تحب أن تأتيها متعة المعرفة والفن لا من طريق القراءة وحدها ولكن من طريق القراءة والنظر لحركات الممثلين والاستماع حيث يتحاورون. ثم هو لا يكره أن يتحدث إلى المستمعين في الراديو أو ينشىء لهم من الآثار ما يتلى عليهم من طريق الراديو ليستمعوا له غير مقبلين عليه كل الإقبال ولا متوفرين له كل التوفر، ولا معرضين عنه كل الأعراض.

ولم يبق من هذه الوسائل المستحدثة إلا السينما، فقد حاول جان بول سارتر أن يتخذ هذه الوسيلة ليتصل بالجماعات الضخمة المتباينة في البلاد المختلفة المتتالية في وقت واحد. وواضح جداً أن الكتاب والصحيفة والمجلة لا تقرؤها الجماهير مجتمعة، وإنما يخلو فيها القارىء إلى نفسه وإلى الأديب الذي يقرأ كتابه أو مقاله في الصحيفة أو فصله في المجلة. وواضح كذلك أن المسرحية لا تعرض في غير ملعب واحد في المدينة الواحدة، ولا يشهدها من أجل ذلك إلا جمهور من النظارة مهما يكن ضخماً فهو محدود. والذين يمثلون المسرحية أو ينشئون أدوارها، كما يقول أصحاب التمثيل، مضطرون إذا نجحت المسرحية أن ينفقوا في تمثيلها الأشهر ليشهدها أكبر عدد ممكن من النظارة وأن ينتقلوا بها بعد ذلك في كثير من المدن بل في كثير من البلاد، ليظهروا عليها أضخم عدد ممكن من الناس، وفي ذلك من الجهد والمشقة والعسر ما فيه، ثم هو بعد ذلك لا يبلغ من إذاعة المسرحية ما يريد صاحبها، وما يريد ممثلوها، وما يريد الناس أنفسهم. أما السينما فهي تملك من وسائل التيسير ما لا تملكه الكتب ولا الصحف ولا الراديو ولا التمثيل. فالقصة الواحدة إذا أعدت للعرض تستطيع بعد إعدادها أن تغزو الأرض كلها في وقت واحد، وأن تشهدها جماعات النظارة في جميع أقطار الأرض في غير مشقة يحتملها الكاتب أو المخرج أو الممثل، شأنها في ذلك شأن الكتاب المطبوع، ولكنها تتحدث إلى الجماعات حين يتحدث الكتاب إلى الفرد ثم هي تتحدث إلى الجماعات من طريق العين ومن طريق الأذن حين يتحدث الكتاب من طريق العين أو من طريق الأذن وحدها. ثم هي تستعين على الحديث من طريق

العين والأذن بأشياء لا يستطيع الكتاب أن يستعين بها لأنه لا يستطيع أن يحققها. ففيها الحركة وفيها اختلاف المناظر، وفيها ما تمتاز به المناظر من الروح والقدرة على التأثير المباشر من طريق الأشياء، لا من طريق الألفاظ التي تدل عليها بالرمز الذي يخطىء حيناً ويصيب حيناً آخر.

وقد تصحبها الموسيقى فتستأثر بملكات النظارة كلها، فالأديب الذي لا يرى الأدب ترفاً ولا فكاهة ولا تلهيه وإنما يراه جداً من الجد، يراه مشاركة في الحياة ونهوضاً بأعبائها واحتمالاً لتبعاتها، لا ينبغي له أن يهمل السينما كما لا ينبغي له أن يهمل أي وسيلة تمكنه من أن يتصل بالجماعات ويؤثر فيها فيوجهها إلى ما يريد أن يوجهها إليه، ويصدها عنه ويغريها بما يحب أن يغريها به، ويزهدها في ما يحب أن يزهدها فيه. والأديب من بعد ذلك أو من قبل ذلك مضطر إلى أن يصطنع هذه الوسائل ليحمي نفسه من الفناء وليحمي نفوس الجماعات من الفساد، فهذه الوسائل المستحدثة قد وجدت وأصبحت من ضروريات الحياة الحديثة. فليس من سبيل إلى الغاء الصحف ولا إلى إسكات الراديو، ولا إلى تحريم السينما. فالأديب بين اثنتين: إما أن يغزو هذه الوسائل ويتخذها أدوات لإذاعة الأدب وما يحمل إلى النفوس من خير ورشد وإصلاح، وإما أن يهمل هذه الوسائل فيقضي على أدبه بالتزام الحدود التي لا يتجاوزها الكتاب، ويعرض نفوس الجماعات لشر عظيم تحمله إليها الصحف والراديو والسينما التي ستكون أداة لقوم ليس لهم حظ من أدب ولا من فلسفة ولا من فن ولا من فقه بالحياة ومشكلاتها، وإنما همهم كله أن تلهو الجماعات بما يذيعون فيها من سخف رخيص، وأن يستزلوا بما

ينشرون فيها من دعوة إلى أشياء لعلها لا تلائم ذوقاً ولا منفعة ولا رقياً ولا ميلاً إلى الإصلاح. والخلاصة أن الأديب إذا آمن بأنه فرد من الجماعة التي يعيش فيها، ويشاركها في حياتها، ويتضامن معها في النهوض بأعباء هذه الحياة، ويحتمل معها تبعات الجهاد مهما تختلف، فليس له بد من أن يصطنع كل هذه الوسائل، قديمها وحديثها، وما يمكن أن يستحدث منها في مستقبل الأيام، ليحقق اتصاله بالجماعات ويحقق اتصال الجماعات به في السينما بعد أن تكون هذه القصص مشتقة من حياتهم مصورة أدق تصوير وأصدق لما يجدون من ألم ولذة، وما يحسون من أمل ويأس، وما يثور في قلوبهم من عاطفة وشعور. فليست الحياة لهواً ولا لعباً، وإنما الحياة جهاد يحتاج الناس في أثنائه إلى شيء من اللهو وفنون من التسلية، ليستعينوا بذلك على احتمال الحياة والمضي في جهادهم في غير سأم أو ملل أو فتور. وإذاً، فيجب أن يلتزم السينما كما يلتزم الأدب، أي يجب أن تعرض السينما على النظارة حياتهم، وما يملؤها من المشكلات وما يمكن أن يواجهوا به هذه المشكلات من حزم وعزم، ومن رفق وأناة، ومن صبر واحتمال ومن حيلة وتصرف، وما يمكن أن يجدوا لهذه المشكلات من حلول تريحهم منها ليستقبلوا غيرها. فحياة الناس لم تخل ولا يمكن أن تخلو من المشكلات، ولا سيما حين يكون لهؤلاء الناس حظ من رقي العقل، وذكاء القلب ودقة الحس وقوة الضمير.

وقد حاول جان بول سارتر، اصطناع السينما لإذاعة أدبه أول ما حاول بعرض قصته تلك القصيرة التي حظرت في بريطانيا العظمى وأذيعت في الراديو، وهي القصة التي عنوانها *(His Clos)*

والتي أستطيع أن أسميها من «وراء السور». فالقصة تعرض أمر نفر من الناس دفعوا بعد الموت إلى الجحيم، وضرب من دونهم بسور ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب. ليس في جحيمهم هذا الذي دفعوا إليه نار تتلظى، ولا سعير تصهر فيه الجلود وتذاب فيه الأجسام، بل ليس فيه ألم مادي ما، وإنما هم مدفوعون إلى حجرة من الحجرات التي ألفوها في حياتهم الدنيا، وهم مكرهون على أن يقيموا في هذه الحجرة إلى آخر الأبد، إن كان للأبد آخر. وهم يصلون متتابعين إلى حجرتهم هذه، لا يعروفون أنهم موتى، وإنما يخيل إلى كل واحد منهم أنه قد أقبل على فندق من الفنادق، وقاده الخادم إلى حجرة من حجراته. فهم يتفقدون في هذه الحجرة مرافقهم التي ألفوها في الحياة الدنيا، وهم يتبينون شيئاً فشيئاً أنهم قد ماتوا، وأنهم يلقون في هذه الحجرة جزاء ما قدموا بين أيديهم من الأعمال. وليس هذا الجزاء ألماً مادياً، كما قدمت وإنما هو ألم معنوي يتبينون إحساسهم له شيئاً فشيئاً. يتبينون ذلك حين يتعرف بعضهم إلى بعض، وحين يذكر كل واحد منهم لنفسه أولاً، ولرفاقه بعد ذلك، ما قدم من أعمال منكرة وما اقترف من آثام استحق عليها العقاب، ثم حين يكون بينهم الاختلاف والتناكر. وحين يستبين كل واحد منهم أنه لا يستطيع أن يعاشر رفاقه راضياً عن عشرتهم، ولا يستطيع أن يفلت من هذه المعاشرة؛ فهو مكره إذاً، على معاشرة لا يطيقها ولا يطمئن إليها، ولا يستطيع أن يخلص منها إلا إذا عكف على نفسه وأهمل طائعاً أو كارهاً من حوله من الرفاق. وسواء أراد أو لم يرد، فهو يرى هؤلاء الرفاق ويتأذى بمنظرهم، وهو يسمعهم ويتأذى بما يسمع منهم، وهو يحاول أن

يفر منهم إلى نفسه، فلا يرى في نفسه إلا نكراً. وهو لا يستطيع أن ينسى هذا النكر الذي يراه في نفسه؛ لأن أعماله كلها تعرض عليه وآثامه كلها تمر أمامه من وراء هذه الأسوار؛ فيتحدث عنها فيؤذيه حديثه ويؤذي رفاقه ويسكت عنها فيؤذيه سكوته ويؤذي رفاقه؛ لأن كل واحد منهم في حاجة إلى أن يشغل نفسه عن نفسه، ولأن كل واحد منهم يؤذيه أن يشغل نفسه عن نفسه، كما يؤذيه ما يحاول من الفراغ لنفسه والانصراف إليها عمن حوله من الناس. فكل واحد منهم إذاً، إنما يحمل جحيمه في نفسه وليست جهنم شيئاً منفصلاً عن الإنسان، وإنما هي شيء مستقر في ضميره حياً أو ميتاً. وكل ما في الأمر أن الإنسان في حياته الأولى قد يخدع ضميره، أو يخدع عن ضميره بما يكسب من عمل، وبمن يعاشر من الناس وبما يعرض له من المشكلات التي يشغله بعضها عن بعض ومن اللذات التي قد تشغله عن آلامه وقتاً يقصر أو يطول. فأما بعد الموت فليس يشغله عن نفسه شيء، وليس يصرفه عن آلامه وآثامه شيء. وهو يعلم حق العلم أنه موقوف على هذه الآلام والآثام، وإن هذه الآلام والآثام موقوفة عليه أبد الآباد أو أبد الآبدين. وقد يخطر لك أن هذه الفكرة الفلسفية المجردة قد تكون في نفسها قيمة عظيمة الخطر بعيدة الأثر في نفس الذين يظهرون عليها من النظارة حين يشهدون التمثيل أو من القراء حين يقرأون القصة. ولكنك تسأل: كيف عرضت هذه الفكرة على المسرح، وعلى الشاشة البيضاء، كما يقول أصحاب السينما؟ وهذا بالطبع حديث لا أريد أن أقف عنده الآن. وإنما يكفي أن تعلم أن التمثيل إنما يقوم على ما يكون بين هؤلاء النفر حين يلتقون من حوار فيه العسر واليسر، وفيه العنف واللين، وفيه

الخلاف والوفاق. وكله منتهٍ آخر الأمر إلى العجز واليأس اللذين ينتهيان بأصحابهم إلى الجنون، إلا أن الموتى لا يصيبهم الجنون. فأما السينما فإنها تصور هذا كله وتؤديه أداء حسناً، ولكنها تعرض مع هذا كله تلك الآلام والآثام التي اقترفها هؤلاء النفر في حياتهم الأولى، والتي يتحدث بها بعضهم إلى بعض في ملعب التمثيل، فلا تظهر النظارة عليها إلا من طريق اللفظ الذي تسمعه الأذن. فأما في السينما فيظهر النظارة عليها من طريق العين لأنها تمر أمامهم مراً كلما عرض لها أصحابها في الحديث.

وكأن نجاح هذه القصة في السينما قد أغرى الكاتب إغراء شديداً بأن يعنى بالسينما من حيث هي سينما، فلا يعيرها قصة كتبت للملعب، وإنما ينمحها قصصاً تكتب لها خاصة.

ومن الكتاب الفرنسيين الممتازين من حاول وما زال يحاول هذا الفن السينمائي الخالص. فيظهر بكثير من النجاح والتوفيق. والناس كلهم يذكرون روائع جان كوكتو ومارسيل بانيول. ولكن هذين الكاتبين وغيرهما لا يتجاوزون بأثارهما محاولة التوفيق بين السينما والفن؛ فليس يعنيهم أن يذيعوا فكرة فلسفية أو أدبية ما، وإنما يعنيهم أن يمتعوا النظارة بالسينما كما تعودوا أن يمتعوهم بالتمثيل. فأما جان بول سارتر، فهو لا يكره أن يمتع النظارة ولكنه لا يكتفي بإمتاعهم، وهو لا يكره أن يعظ النظارة ولكنه لا يكتفي بوعظهم، وإنما يحاول فوق الإمتاع والوعظ أن يعرض عليهم مشكلات عنيفة بعضها يعرض للإنسان من حيث هو إنسان يفكر في حياته ومصيره تفكيراً فلسفياً، وبعضها يعرض له من حيث هو إنسان يدبر حياته تدبيراً سياسياً واجتماعياً، فيلقى في هذا كل ما يلقى من المصاعب والعقاب.

وقد كتب جان بول سارتر للسينما قضيتين إلى الآن، عرضت إحداهما في كان ولم تعرض على الجمهور بعد، ونشرت الثانية في مجلة من مجلات السينما، ولست أعلم أن المخرجين قد هموا بإخراجها بعد. فأما القصة التي أخرجت وعرضت بالفعل فعنوانها الفرنسي *(Les jeux sont faits)* وتستطيع أن تترجم هذا العنوان بهذه الكلمة العربية: «لقد تمت اللعبة»، كما تستطيع أن تترجمه بكلمة واحدة، وهي «هيهات». وهذا العنوان الفرنسي ليس إلا الجملة التي ينطق بها محرك «الروليت» في أندية القمار قبل أن يحرك هذه الأداة. وبعد أن يضع اللاعبون ما يضعون من النقد على ما يختارون من الأرقام. وإذا نطق صاحب الأداة بهذه الجملة فهو إنما ينبه اللاعبين إلى أن أحدهم لا يستطيع أن يختار رقماً غير الرقم الذي اختاره، ولا يستطيع أن يسترد النقد الذي وضعه على هذا الرقم؛ فقد تمت اللعبة ولم يبق إلا أن تجري الكرة وتختار اللاعبين أو تختار من اللاعبين صاحب الرقم الذي أتيح له الكسب. فإذا قلت: تمت اللعبة، أو قلت: هيهات أو قلت: سبق السيف العذل أو قلت: لا سبيل إلى استدراك ما فات، فقد أديت المعنى الفلسفي الذي قصد إليه الكاتب حين أنشأ قصته.

ويقول النقاد الذين شهدوا عرض هذه القصة في مدينة كان إنها لم تظفر بشيء من النجاح، ثم يختلفون بعد ذلك في مصدر هذا الإخفاق؛ فبعضهم يحمل تبعته على جان بول سارتر لأنه كلف السينما ما لا تطيق، وعرض على النظارة مشاهد لا يحبون أن يروها ولم يتعودوا أن يروها، وكلفهم أن يخادعوا أنفسهم خداعاً عظيماً قوامه التحكم الخالص ليفرقوا بين أشخاص ومشاهد لم

يألفوا التفريق بينها. وبعضهم يحمل تبعة هذا الإخفاق على المخرجين والممثلين لأنهم لم يحسنوا الإخراج والعرض والتمثيل. ومن المحقق أنني لن أحاول القضاء بين هؤلاء المختصمين؛ فلست من السينما في شيء وليست السينما مني في شيء. ولكن من المحقق أيضاً أنني قرأت هذه القصة التي أذيعت في الناس تمهيداً لعرضها عليهم، وقرأتها ثلاث مرات، فلم تزدني قراءتها إلا إعجاباً بها ورضاً عنها لا لما فيها من آراء فلسفية فحسب، ولا لما لها من قيمة أدبية فنية فحسب، ولكن لهاتين الخصلتين جميعاً ولخصلة ثالثة، وهي طريقة العرض التي تقتضيها السينما والتي تدفع الكاتب والقارىء جميعاً إلى شيء من النشاط والحركة والتنقل السريع المفاجىء من بيئة إلى بيئة، ومن طور إلى طور بل من عالم إلى عالم كما سترى.

وليس يعنيني أن تظفر هذه القصة بالنجاح على الشاشة البيضاء أو لا تظفر به، وإنما الذي يعنيني أنا قبل كل شيء هو أن هذا اللون من الكتابة القصصية يمكن أن يقصد إليه الكاتب في نفسه سواء عرض على النظارة أو لم يعرض فهو نفسه فن طريف حي خصب يستطيع أن يكون أداة قيمة جداً لإبلاغ ما يريد الأدباء أن يبلغوه إلى قرائهم من طريق الكتاب. ولا عليهم بعد ذلك أن تستغله السينما فتنجح في استغلاله أو تخفق، ولا عليه ألا تستغله السينما أصلاً. وقد أستطيع أن أضرب لك مثلاً مقارباً؛ فالأدب التمثيلي القديم اليوناني واللاتيني ممتع حين تقرؤه، خالد بحكم هذا الإمتاع وقليل منه يمكن أن يمثل في الملاعب ويظفر برضا النظارة، ولكن أكثره قد فقد هذه الخصلة، وأصبح ممتعاً بقراءته ليس غير.

وقد يستطيع الممثلون المعاصرون أن يعرضوا على النظارة «أنتيغون» أو «أوديب» أو «ألكترا» من آثار سوفوكل. ولكني أشك أعظم الشك في أنهم يستطيعون أن يعرضوا على النظارة «فيلوكتيت» أو «اياس». من آثار هذا الشاعر نفسه، وأن يظفروا بشيء من إعجاب النظارة المحدثين. وكل رجل مثقف يجد المتاع كل المتاع في قراءة هاتين القصتين، بل قد حاول أندريه جيد في كثير من التوفيق أن يجدد قصة «فيلوكتيت». كما جدد قصة «أوديب»، وكما جدد كتاب آخرون قصصاً أخرى لسوفوكل وغيره من القدماء. فالكتاب الذين يستعيرون من السينما طريقتها في العرض والحركة والتنقل السريع يجددون في الأدب تجديداً خطيراً ويفتحون للأدباء آفاقاً واسعة سواء وفق المخرجون أم لم يوفقوا في إخراج ما يكتبون.

والذين قرأوا «طريق الحرية» أو ما ظهر من «طريق الحرية» لجان بول سارتر، يلاحظون أنه لم يصل إلى هذا اللون من الفن فجأة ولا عن إرادة وتعمد، وإنما وصل إليه شيئاً فشيئاً من طريق التطور الفني الرفيق، تأثر في ذلك ببعض الكتاب الأميركيين، وتأثر فيه بالسينما، وتأثر فيه بالحياة الحديثة نفسها. فهو في طريق الحرية قاص، ولكنه لا يقص أحداثه كما تعود الكتاب أن يفعلوا، وإنما هو أمام أشخاص كثيرين جداً مختلفين أشد الاختلاف، يعيشون في أقطار متنائية متباعدة، وتحدث لكل واحد منهم ألوان مختلفة من الأحداث كلها وهو متأثر بذلك الروع الذي ملأ الأرض قبيل الحرب العالمية الثانية. وهو يلقي إليك أطرافاً من هذه الأحداث في شيء يشبه أن يكون فوضى، ولكنه قد نظم أدق تنظيم وأمتنه. فهو يحدثك عن رجل مروع في هذه المدينة من

مدن تشيكوسلوفاكيا، ثم يثب بك إلى مدينة ميونخ حيث الاستعداد للقاء هتلر وتشمبرلين، ثم أنت في باريس في ناد من أندية اللهو، ثم أنت في باريس في غرفة خاصة حيث يتناجى عاشقان. وهو كذلك يتنقل بك في أقطار أوروبا، وربما نقلك إلى إفريقيا، وربما عبر بك البحر بين مراكش وفرنسا. وأنت لا تستقر في مكان من هذه الأماكن إلا ريثما ينقلك منه إلى مكان آخر. ولكنه على كل حال مغرق في هذا الروع الذي ملأ الأرض قبيل الحرب، مفكر في الحرب، مستحضر لها ولأهوالها، شاهد لآياتها وبوادرها، متأثر بعد ذلك بما لكل قصة من هذه القصص الكثيرة المختلفة المخلتطة من عبرة تتصل بالسياسة أو بالخلق أو بالفلسفة أو بنظام الاجتماع. فهو لا يقص عليك الأحداث، وإنما يعرضها عليك عرضاً، قد استعار للكتابة فن السينما في العرض، فأتقن الكتابة والعرض جميعاً، بحيث يمكن أن يعرض هذين الجزءين اللذين ظهرا من كتابه عرضاً سينمائياً في غير مشقة ولا عناء.

فلا غرابة إذاً، في أن يستقبل الكتابة الأدبية الفلسفية للسينما ولا غرابة كذلك في أن يجد الفنيون مشقة في الإخراج، ويجد النظارة عسراً في الفهم والاستمتاع.

والقصة التي نحن بإزائها، تعتمد على شخصين اثنين، هما البطلان، ومن حولهما أشخاص كثيرون، لكل منهم مكانه وأثره. وهذان الشخصان رجل وامرأة. فأما الرجل فهو بيير دومين وهو عامل ممتاز بين زملائه، وقد أسس مع جماعة من رفاقه جماعة الحرية التي تنظم مقاومة الطاغية منذ أعوام، وهي تستعد للثورة من غد. وأما المرأة فهي أيف شارلييه، وهي بالطبع جميلة رائعة الجمال، غنية واسعة الغنى، تشغل مع زوجها في الطبقة الممتازة

مكاناً رفيعاً. فإذا بدأت القصة، فأيف هذه مريضة تراها في سريرها مكدودة، وقد أقبل زوجها مترفقاً، فدنا منها وتبيّن أنها لم تحس مقدمه لأنها مغرقة في النوم. ثم يعرض عليك منظر غرفة حقيرة في بيت متواضع، وقد اجتمع رؤساء العمال حول رئيسهم بيير، وقرروا بعد مناقشة أن تبدأ الثورة من غد. ثم نترك هذه الغرفة، ونرى بيير في الشارع يركب دراجته ويدنو منه غلام يعتذر من بعض الخطأ، ونفهم أنه قد وشى بالجماعة إلى الشرطة بعد أن عذبته الشرطة عذاباً شديداً، ونفهم كذلك أن بيير لا يريد أن يعفو عنه، وإنما يزدريه أشد الازدراء، فيمتلىء قلب الفتى حفيظة وموجدة وخزياً، ثم نرى بيير قد وصل إلى مكان خارج المدينة حيث تعمل طوائف من العمال والفتى يتبعه، حتى إذا بلغ قريباً من أصحابه أطلق الفتى عليه مسدسه فخر صريعاً. وأقبل العمال من كل صوب حين سمعوا إطلاق المسدس. ثم نعود إلى الغرفة التي تمرض فيها أيف. فنرى زوجها قد انحنى ينظر في وجهها، حتى إذا استقين أنها نائمة استخرج من جيبه زجاجة صغيرة وصب منها قطرات في قدح من الماء قد وضع إلى جانب السرير، ثم انسل إلى الصالون حيث كانت تنتظره لوست أخت امرأته، وهي فتاة في الثامنة عشرة من عمرها، مشفقة أشد الإشفاق على أختها، فلا تكاد تسأله عن حالها حتى يهيئها للنبأ الخطير، والفتاة جزعة أشد الجزع، ولكن الرجل يهدىء من روعها في رفق، ونفهم أنه يتملقها ويريد أن يخيل إليها شيئاً يشبه الحب.

ثم نعود إلى خارج المدينة فنرى بيير صريعاً قد أحاط به العمال، وقد أقبلت فرقة من الجند فالعمال يتحرشون بها، ويريدون أن يرجموها بالحجارة، والجند يتهيأون لإطلاق النار. ثم

نعود إلى الغرفة التي تمرض فيها أيف فنراها قد أفاقت من نومها وأخذت القدح وشربت ما فيها، ثم نهضت متثاقلة فسعت إلى الصالون ودعت زوجها، ثم عادت إلى سريرها وجعلت تحذر زوجها في صوت خافت متهالك من أن يعرض لأختها بشر، وتنبئه بأنها ستبرأ وستحمي أختها منه، وبأنه لم يتزوجها إلا رغبة في ثروتها، وبأنه الآن يطمع في ثروة أختها. وزوجها يسمع لها غير حافل ولا مكترث، ثم لا تلبث أن تموت. ونعود إلى خارج المدينة فنرى العمال مزدحمين حول الصريع يتأهبون لرشق الجند بما في أيديهم من حجارة وحديد، ويأبون أن يفسحوا لهم الطريق، والجند يريدون إطلاق النار. ولكن بيير ينهض من مصرعه ويتخطى جثته التي لا تزال في مكانها، وينصح للعمال بأن يتفرقوا ملحاً عليهم أشد الإلحاح، ولكن أحداً من العمال لا يسمع صوته ولا يرى شخصه. فإذا استيأس منهم رفع كتفيه ومضى لوجهه. ونعود إلى غرفة المريضة التي صرعها الموت، فنراها قد نهضت وجعلت تسعى من الغرفة حتى تبلغ الصالون فترى أختها الفتاة وقد وضعت رأسها على كتف الزوج الذي جعل يهدئها ويواسيها متلطفاً مترفقاً متحبباً أيضاً، وهي تقف أمامهما فلا يريانها وتتحدث إليهما فلا يسمعانها حتى إذا استيأست منهما تركتهما ومضت نحو الباب، فتلقى الخادم في طريقها فتتحدث إليها، ولكن الخادم لا تراها ولا تسمعها وهي تمر أمام المرآة فتنظر إليها ولكن المرآة لا ترد إليها صورتها، وهي تنظر فترى المرآة ترد صورة الخادم ولا ترد صورتها هي، فتنطلق. ونحن في الشارع نرى حركة الناس وازدحامهم واضطرابهم فيما يضطربون فيه، ونرى في الوقت نفسه بيير يسعى في بعض الطريق وأيف

تسعى في بعض الطريق أيضاً، وكلاهما يرى الناس ويسمع منهم، يحاول أن يعرض لهم فلا يراه أحد وأن يتحدث إليهم فلا يسمع منه أحد. وكلاهما يمضي في طريقه يسأل عن شارع بعينه لأنه على موعد في هذا الشارع، ولكنه يسأل في غير طائل، فالناس لا يرونه ولايسمعونه ولا يجيبونه. وكلاهما يسعى مع ذلك حتى يصل إلى زقاق ضيق غريب قد كتب عليه اسم الشارع الذي يسأل عنه. وكلاهما يدخل في هذا الزقاق، فإذا جماعة من الناس قد وقفت أمام باب مغلق في أقصى الزقاق؛ وهذا الباب يفتح بين حين وآخر فيدخل منه أحد هؤلاء الناس، ثم يغلق حيناً ثم يفتح ليدخل منه شخص آخر. ويلاحظ بيير وايف أنهما يريان هؤلاء الناس ويسمعان منهم، وأن هؤلاء الناس يرونهما ويسمعون منهما. والباب يفتح فيدخل بيير، وإذا هو في حجرة ضيقة يمضي فيها حتى يبلغ أقصاها، فإذا سيدة قد جلست أمام مائدة وعلى المائدة دفتر ضخم، فإذا انتهى بيير إلى هذه السيدة سألها في أدب أهي تنتظره؟ فتنبئه السيدة بأنها تنتظره، ثم تنبئه باسمه وتاريخ مولده. ولا يكاد يدهش لذلك حى تنبئه بأنه قد مات مقتولاً، ثم تطلب منه إمضاءه على الدفتر، فإذا فعل أذنت له في الانطلاق، ولكن على أن يخرج من باب غير الباب الذي دخل منه. فإذا سألها إلى أين أذهب وماذا يجب أن أعمل؟ أنبأته بأن الموتى أحرار يذهبون إلى حيث يشاؤون ويعملون ما يشاؤون. وتجري القصة نفسها لأيف بعد حين، فتعلم من السيدة أنها قد ماتت مسمومة، وتمضي على الدفتر، وتمضي حرة تذهب إلى حيث تشاء وتعمل ما تشاء لأن الموتى أحرار بعد أن يوقعوا بأسائهم في سجل الأموات.

ولست أقص عليك تفصيل ما يعرض لهذين الميتين بعد

خروجهما من هذه الجرة وانطلاقهما في المدينة يريان الأحياء ويسمعانهم ولكن الأحياء لا يرونهما ولا يسمعونهما. ويلقيان الموتى فنوناً وأشكالاً منهم المحدثون ومنهم الذين بَعُدَ عهدهم بالموت. وما يستطيعان أن يتحدثا إلى الموتى، وأن يسأما منهم، وأن يتندرا منهم بالإيحاء وما يعملون: لا أقص عليك ما يعرضون لهما من خطوب فذلك شيء يطول وإنما أسجل شيئين اثنين: أحدهما أن بيير يذهب مع دليل له من الموتى إلى قصر الطاغية، فيدخل القصر وينسل إلى غرفة الطاغية فيراه مبتذلاً متهيئاً لاتخاذ ثيابه الرسمية. ويتناول طعامه ومن حوله موتى كثيرون، كلهم مبغض له ساخط عليه يريد أن يصيبه بالمكروه، ولكنه لا يبلغ مما يريد لأن الموتى لا يبلغون مما يريدون شيئاً. وقد أنبأهم بيير بأن الطاغية سيموت من غد حين تشب الثورة التي دبرها، والموتى لا يصدقونه، ولكنه يلح حتى يوشك أن يقنع بعضهم بصدق ما يقول. ولكن رئيس الشرطة يدخل فينبىء الطاغية بأن زعيم الثورة قد قتل، ويغضب الطاغية لذلك غضباً شديداً؛ فهو قد كان أعد للثورة جيشاً ضخماً وقرر أن يسحقها سحقاً وأن يريح نفسه منها عشر سنين على الأقل. وإذاً، فقد استيقن بيير بأن الثورة ستسحق، وأن الطاغية لن يفاجأ، والموتى يضحكون منه ويحاولون تعزيته، ولكنه يمضي مغضباً لا يلوي على شيء، حتى يبلغ الغرفة التي كان يأتمر فيها مع أصحابه، فيراهم ويسمعهم، ويعلم أن مصرعه قد بلغهم. ويحاول أن يتحدث إليهم ليردهم عن الثورة ويحملهم على تأجيلها ولكنهم لا يرونه ولا يسمعون منه، فينصرف عنهم يائساً مستيقناً بوقوع الكارثة من غد.

هذا أحد الأمرين. أما الأمر الثاني فهو أن بيير يلقى أيف

فينظر إليها ويدنو منها ويكون بينه وبينها حديث ثم شيء يشبه الإلفة. وهما يذهبان معاً إلى إحدى الحدائق، وإلى ناد من أندية اللهو في هذه الحديقة تغشاه الطبقة الممتازة من أصحاب ايف. وهما يريان ويسمعان، ولكن أحداً لا يراهما ولا يسمعهما. وقد استحالت إلفتهما إلى تعاطف، ثم إلى شيء يشبه الحب، وهما يتراقصان، ولكنهما لا يجدان لذة الرقص لأن الموتى لا يجدون لذة شيء. وكلاهما يود لو بذل نفسه ثمناً للحظة قصيرة ينفقها مع صاحبه كما ينفق الأحياء أوقاتهم حين يكون بينهم الحب. ولكن كليهما يحس كأنه مدعو إلى موعد، فينطلقان حتى يبلغا تلك السيدة التي تسجل الموت فتنبئهما بأنها كانت تنتظرهما، وبأنها قد علمت أن كليهما يظن أنه قد غلط به في الحياة، وأن كلا منهما قد خلق لصاحبه، وأن المادة الأربعين بعد المائة في القانون تقضي في مثل هذه الحال بتصحيح الخطأ وترد إليهما أربعاً وعشرين ساعة. فإذا استطاعا أن يستأنفا منها حياة قوامها الحب الصحيح مدت لهما أسباب الحياة، وإلا عادا إلى الموت. وهما يزعمان لهذه السيدة أن قد غلط بهما وأن كلاً منهما قد خلق لصاحبه فترد إليهما الحياة. ويودعان الموتى الذين يتمنون لهما الخير ومنهم من يكلفهما بعض الأعمال في عالم الدنيا.

ثم نعود إلى خارج المدينة فإذا جثة بيير في مكانها، وإذا العمال من حولها يتأهبون لرشق الجند بالحجارة، والجند يتهيأون لإطلاق النار. فقد حدثت كل هذه الأحداث على كثرتها في لحظة قصيرة؛ لأن الزمن لا حساب له بالقياس إلى الموتى. وقد جلس بيير بعد أن ردت إليه الحياة، وتحدث إلى العمال فاستيقن أنهم يرونه ويسمعونه؛ وآية ذلك أنهم أطاعوه وتفرقوا. ولكنه ينهض في

شيء من ذهول ويعمد إلى دراجته فيركبها ويعود إلى المدينة. وقد أرسل العمال من ورائه أحدهم ليتبعه ويعينه إن احتاج إلى شيء من عون.

ونعود إلى الغرفة التي ماتت فيها ايف. فنراها على سريرها وقد جثت أختها منتحبة إلى جانب السرير. ولكن ايف تتحرك ثم تتكلم ثم تنهض. وقد حدثت كل هذه الأحداث في أقصر لحظة ممكنة؛ لأن الزمن لا قيمة له بالقياس إلى الموتى. وقد انبهجت أختها الفتاة حين رأتها تفيق وسقط في يد الزوج فخرج يلتمس لها الطبيب. وجعلت ايف تتحدث إلى أختها محذرة لها من هذا الزوج الخائن الذي يخدعها ليظفر بثروتها، والفتاة تدافع عن هذا الزوج لأنها لم تر منه إلا خيراً. ونحن أمام الدار التي تسكنها وهي دار أنيقة فخمة قد أقبل عليها بيير، حتى إذا بلغها نزل من سيارته ودخل وسأل البواب عن الطابق الذي تسكنه ايف شارلييه، فيدله عليه مزدرياً له، ويأمره بأن يرقى إليه من سلم الخدم. ثم نرى الخادم قد أقبلت تنبىء سيدتها بمكان هذا العامل، وبأنه يريد أن يلقاها وبأنه ينتظر في المبطخ. فتتذكر ايف كل ما حدث لها أثناء الموت وتأذن لبيير. فإذا أقبل راعه ما في هذه الدار من ترف لم ير مثله قط، وهو على كل حال يلقى صاحبته ويتحدث إليها ويدعوها إلى أن ترافقه؛ وهي تتردد شيئاً، ثم تذكرت ما زعمت لمسجلة الموتى، فتهم أن تخرج، ولكن الزوج يقبل، فيراهما وقد ظهر تفوقه على امرأته. فقد رآها في غرفتها مع رجل غريب من غير طبقتها، ورأى بينهما صلات لا تكون إلا بين العاشقين. فهو يريد أن يطردها، ولكنها تخرج مع رفيقها وفي نفسها شيء من حب، وفي نفسها كثير من حسرة وخوف على أختها. وهما

يستأنفان في الشارع كل ما حدث لهما أثناء الموت، فيسعيان إلى الحديقة، وإلى النادي. ويريان أصحاب أيف ويسمعانهم. ولكن أصحاب ايف يرونها هذه المرة وينكرون مكانها ويسخرون منها. وهما يشقيان بذلك شقاء مختلفاً مصدره استخذاء المرأة من رفيقها العامل الوضيع أمام هذه الطبقة الممتازة، واستخذاء الرجل من ضعة هيئته ومما بينه وبين صاحبته من الفرق الهائل في الطبقة وفي الفقر والغنى. ولكنهما حريصان مع ذلك أن يستأنفا حياة قوامها الحب؛ فقد أعطيا بذلك عهداً في دار الموتى؛ فهما يعرضان عن كل ما يلقاهما من المصاعب، وهما يتراقصان في نفس المكان الذي تراقصا فيه ميتين، ولكنهما يجدان لذة الرقص في هذه المرة، ويكادان ينعمان بهذه اللذة لولا هذه البيئة التي تنغص عليهما كل شيء. وقد وقع الشر بين بيير وبين رجل من هذه البيئة، وأقبل جندي يريد أن يعنف بيير، فتظهر ايف بطاقتها للجندي، ويعلم بيير لأول مرة أن زوجها يشغل منصباً خطيراً في الشرطة فينصرف عنها هارباً. ألم ينفق حياته كلها في مقاومة هذه الشرطة والكيد لها؟ فالنظام الاجتماعي كله والنظام السياسي كله والنظام الاقتصادي كله، يحول بينه وبين هذه المرأة التي زعمت أنها خلقت له، والتي زعم أنه خلق لها. ولكن أيف تدركه ولا تزال به حتى ترده إلى بعض الهدوء، ثم يتعاونان على إنفاذ ما أوصاهما به بعض الموتى فيقرب ذلك بينهما شيئاً ما. ثم يذهبان إلى دار بيير ويفترقان حتى يبلغانها. يريد بيير أن تستأنس صاحبته إلى هذه الدار وحدها من جهة، وأن يسرع إلى أصحابه فينبههم إلى الخطر الذي ينتظرهم من جهة أخرى، فأما هي فتصعد إلى الغرفة التي يعيش فيها بيير وتجد شيئاً من الحرج في الاطمئنان

إليها والاستقرار فيها، ولكنها مع ذلك تذعن لما ليس منه بد فتأخذ في إصلاح الغرفة. وأما هو فيذهب إلى أصحابه، فإذا لقيهم أنكروه أشد الإنكار، لأنهم عرفوا دخوله دار هذا الموظف الكبير من موظفي الشرطة وخروجه مع امرأته. ثم لم يكتفوا بالشك فيه، وإنما اتهموه بالتجسس عليهم وبأنه قد أفضى بأمرهم كله إلى حكومة الطاغية، وقد انصرف عنهم يائساً منهم، وعاد إلى صاحبته حزيناً كئيباً؛ فهي تواسيه وتسليه وترفق به وتذكره الحب وما أعطيا من عهد وما ضرب لهما من موعد سينتهي إذا كان الغد. وهما كذلك إذ يأتي أحد العمال فينبيء بيير بأن أصحابه قد ائتمروا به ليقتلوه، ويحثه على الهرب لأنهم قادمون لإنفاذ ما أزمعوا. والعامل ينصرف وبيير ينبيء صاحبته بأنه مقتول بعد حين ويأبى الهرب. وهذه أقدام يسمع وقعها، وإذا العاشقان والباب يطرق ثم يطرق، ثم ينصرف الطارقون فلا يشك العاشقان في أن النصر قد كتب لحبهما، وفي أن الموت قد صرف عنهما لينعما بهذا الحب السعيد.

فإذا أصبحا من الغد فهما راضيان بعض الرضا لا كله، لا يشك أحدهما في أنه يحب صاحبه. ولكن بيير يذكر الثورة التي ستسحق بعد حين وأصحابه الذين سيمحقون محقاً، ويريد أن يبذل آخر جهد لينقذ الثورة من الإخفاق، وينقذ أصحابه من الموت. وأيف تذكر أختها التي توشك أن تكون فريسة لهذا الرجل الذي لا يحبها وإنما يحب ثروتها، وهي تريد أن تبذل آخر جهد ممكن لإنقاذها. وهما مع ذلك يحاولان أن يستمسكا بالحب والحياة، ولكنهما يفترقان على أن يلتقيا بعد ساعة قبل أن يحين الموعد الذي ضرب لهما في دار الموتى.

فأما هي فلا تكاد تدخل دارها حتى ترى أختها وزوجها قد جلسا إلى طعامهم جلسة لا تخلو من ريبة، فتخرج المسدس وتأمرهما ألا يتحركا حتى تقص على أختها خيانة زوجها، ثم تأمرها بأن تستخرج من مكتب زوجها رسائل الحب التي تثبت خيانته. وأما بيير فقد ذهب إلى أصحابه في نفس ذلك الوقت وقد اجتمع إليهم زعماء العمال، وقد أخذ أصحابه ينكرونه، وأخذ هو يدافع عن نفسه حتى اطمأنت إليه الجماعة بعد لأي وهمت أن تؤجل الثورة. ولكن الثورة قد بدأت في مواضع كثيرة، وهم يتداولون فيما ينبغي أن يتخذوا من قرار لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. وقد دنا الموعد الذي ضرب لبيير وصاحبته في دار الموتى؛ فهو يسرع إلى التليفون لينبىء صاحبته بأنه لا يستطيع فراق زملائه وهو يحاورها حواراً شديداً في التليفون نسمعه نحن والوقت يمضي ويمضي. وقد أقبل الجند فحاصروا المجتمعين وتطلق رصاصة فيخر لها بيير صريعاً والجند يقتحمون الدار ويقهرون من فيها. ثم نرى بيير يتخطى جثته ويمضي لا يراه أحد ولا يسمعه أحد. ثم نراه بعد ذلك وقد لقي ايف ميتين وكلاهما يتحدث إلى صاحبه كأنهما قد خدعا عن نفيسها وعن الحب، وبأن التجربة قد أخفقت، وبأنهما قد عادا إلى الموت لأن بيير لم يتمن الحياة إلا لينقذ الثورة وأصحابه، ولأن أيف لم تتمن الحياة إلا لتنقذ أختها من زوجها الخائن الأثيم. وقد أخفقا جميعاً فلم يستطيع بيير أن ينقذ الثورة ولم تستطع أيف أن تنقذ أختها. ويلقاهما أحد الموتى فيسألهما دهشاً: ألم تنجحا فيما حاولتما؟ فيجيب بيير: كلا يا سيدي لقد تمت اللعبة، فليس لأحد اللاعبين أن يختار. ويلقاهما مع ذلك ميتان آخران فتى وفتاة يخيل إليهما أن كلاً منهما قد خلق

لصاحبه، وأنه قد غلط بهما في الحياة الأولى، وأنهما يستطيعان إن أتيح لهما الانتفاع بالمادة الأربعين بعد المائة أن يستأنفا حياة سعيدة قوامها الحب، فيشير عليهما بيير وأيف أن يحاولا، فمن يدري لعلهما أن يظفرا بما لم يتح لهما الظفر به.

وكذلك تنتهي هذه القصة التي لم أرسم منها إلا أبسط ما فيها، وهي على ذلك تصور لك ما قصد إليه جان بول سارتر من عرض هذه الظروف القاسية المحتومة التي يفرضها النظام الاجتماعي والسياسي والتي تفرق بين الناس تفريقاً محتوماً لا سبيل إلى التخلص منه إلا إذا تغير النظام السياسي والاجتماعي وزالت هذه الفروق التي تجعل من الناس أقوياء وضعفاء وفقراء وأغنياء لا سبيل إلى أن يلتقوا ولا إلى أن ينعموا بالحياة ما دامت قائمة. فهم يجدون المساواة إذا ماتوا ويطمحون إليها مخلصين ويودون لو ردوا إلى الحياة ليحققوها، ولكنهم لا يستطيعون تحقيقها إذا ردوا إلى الحياة؛ لأن اليد الواحدة لا تستطيع التصفيق ولأن النظام السياسي والاجتماعي لا تغيره إرادة فرد من الأفراد وإنما تغيره إرادة جماعية لا تتحقق إلا بالتطور. ومن يدري! لعل التطور لا يكفي لتحقيقها، ولعلها تحتاج إلى شيء أشد من التطور وهو الثورة.

وليس هنا موضع الحديث عما يمكن أن يكون بين هذا التفكير الفلسفي وبين الفلسفة الوجودية من تقارب أو تباعد، وإنما الشيء الذي ليس فيه شك هو أن هذا النحو من التفكير ملائم لما أشرت إليه آنفاً من رأي الكاتب في بحثه عن الصلة بين الأديب وبين الجماعات. فجان بول سارتر يريد أن يجعل المساواة بين الناس حقيقة واقعية تريدها الجماعة كلها ولا يريدها الأفراد متفرقين.

أحسبك توافقني على أنه قد صور من ذلك ما أراد تصويره، فبلغ من هذا التصور ما أحب.

أما القصة الثانية فعنوانها «الأنوف المستعارة». وهي تدور بالفعل حول أنوف مستعارة يخفي بها أصحابها أنوفهم التي ركبها الله في وجوههم. والقصة فكاهة ولكنها فكاهة مرة تضحك ولكن من حماقة الإنسان وسخفه وضعفه وتعلقه بالمنافع العاجلة وانقياده للوهم واستسلامه للسلطان وإن كان ضعيفاً لا يعتمد على قوة تسنده أو تجعله مصدراً للخوف.

فأنت حين تبدأ القصة في دهليز من دهاليز القصر الملكي في موراڤيا، وهذا الدهليز قذر مهمل قد ضربت عليه العنكبوت بنسجها، ورجل قائم على سلم يحاول أن يرد إلى سقف الدهليز وجدرانه نظافتها ويزيل عنها نسج العنكبوت. ثم تعرض عليك صورة أخرى ترى فيها حجرة العرش وقد اجتمعت فيها حاشية الملك ووجوه الدولة وفي موقدها نار ضئيلة تخمد شيئاً فشيئاً. ولكنك تلاحظ على كل من ترى في القصر من رجال ونساء ومن سادة وخدم أنهم يحملون في وجوههم أنوفاً ضخمة مسرفة في الضخامة تجعل هذه الوجوه قبيحة مضحكة. ثم يقبل الملك والملكة فتنهض الحاشية، ويحاول الملك أن يجلس على عرشه فإذا هو مضطرب لا يثبت قد قصرت بعض قوائمه فيضطر بعض الحجاب إلى أن يتموا هذه القوائم القصيرة بقطع من الخشب يزجونها بينها وبين الأرض، حتى إذا ثبت عرش الملك واستطاع أن يجلس جرت القصة نفسها لعرش الملكة. وقد أخذ الملك يتحدث إلى وجوه دولته، فيعلن إليهم أن أبنه الأمير أندريه سيقترن بالأميرة أجات بنت ملك القوقاز، وأن هذه الأميرة في طريقها

الآن إلى عاصمة مورافيا وسيجعل الله لهذه الدولة الضخمة الفقيرة يسراً بعد عسر وغنى بعد فقر وفرجاً بعد حرج. ثم يشير الملك إلى صورة مغطاة قد علقت إلى أحد الجدران فيرفع عنها غطاؤها، وتظهر الأميرة من ورائه رائعة الجمال، بارعة الحسن ليس فيها إلا عيب واحد وهو أن أنفها طبيعي جميل. فإذا رآه الملك إلى ذلك دعا رسام القصر بأن يصلح هذا الأنف. فيقبل الرسام على الصورة يضخم أنفها ويفخمه ويسبغ عليه من القبح ما تمتاز به الأنوف في ممكلة مورافيا. هنالك يرضى الملك ورجال الدولة عن الصورة، ويدعى الأمير الشاب ليراها، فإذا أقبل نظر إلى الصورة في تكره واشمئزاز ثم انصرف عنها معرضاً يظهر الإذعان للقضاء المحتوم أكثر مما يظهر الشوق إلى خطيبته التي شغفت قلبه حباً. وفي أثناء هذا كله يلاحظ الملك أن خدم القصر قد تركوا أعمالهم وأبوا أن يستجيبوا له إذا دعا. فإذا سأل ذلك أنبأه وزير العمل بأن خدم القصر قد قرروا الإضراب إذا تمت الساعة الحادية عشرة؛ لأنهم لم يقبضوا أجورهم منذ ستة أشهر، وقد حاولت الحكومة إقناعهم بأن زواج الأمير سيملأ الخزائن ذهباً وسيقبضون رواتبهم ومكافآت أخرى، ولكنهم لم يحفلوا بهذه الوعود. هنالك يعلن الملك أن لا بد مما ليس منه بد وأن رجال القصر كلهم ومعهم وجوه الدولة يجب أن يتناوبوا فيما بينهم أعمال الخدم. ثم ينهض الملك نفسه فيقدم الأسوة الصالحة ويأخذ في ترتيب الحجرة، ويضطر وجوه الدولة إلى أن يصنعوا صنيعه، فهم ينقلون الأثاث الموروث ليضعوا مكانه أثاثاً جديداً أنيقاً قد استعاره الملك من أعضاء حاشيته. وربما كان من المضحك أن نلاحظ أن الملك في أثناء حديثه إلى وجوه دولته

يرى سيدة تصطك أسنانها من البرد، فإذا نهاها عن ذلك حاولت أن تملك نفسها ولكنها لا تستطيع فيأمرها الملك بالخروج ويمضي في حديثه، ولكنه يسمع أسناناً أخرى تصطك، فيهم أن يغضب ولكنه ينظر فإذا الملكة هي التي تصطك أسنانها من البرد. هنالك يأذن بالنهوض وضرب الأرض بالأرجل طلباً لبعض الدفء. كذلك ينهض هو وتنهض معه حاشيته ويأخذون في طرق الأرض بأرجلهم. حتى إذا ظفروا ببعض الدفء، عادوا إلى مقاعدهم ومضى الملك في حديثه.

ثم يعرض علينا المطبخ وقد أخذ رجال ونساء من وجوه الدولة يعملون فيه، يهيئون الوليمة التي ستدعى إليها الأميرة إذا كان المساء، وهم يختصمون في ما بينهم خصومات مضحكة تدل كلها على أنهم محنقون من هذا العمل الذي اضطروا إليه والذي لا يحبونه ولا يحسنونه ولا يعملونه في قصورهم، وإنما هو فقر الدولة قد اضطرهم إلى هذا الهوان؛ لأن هذا الزواج سيجلب للدولة مالاً كثيراً فيعود أمرها اليسر والثراء، ولكنهم على ذلك ضاقوا..!! بالملك وابنه وبهذه الحياة المنكرة التي تفرض عليهم وعلى الشعب. فهذه الأنوف الضخمة البشعة، إنما فرض عليهم وعلى الشعب كله حملها؛ لأن الأمير قد ولد كبير الأنف بشعه، فأراد الملك ألا يحس الأمير أنه منفرد بهذه البشاعة ممتاز بهذا القبح، فشرع قانوناً يفرض على الشعب كله أن يتخذ الأنوف الضخام. ومضى الشعب على هذه السنة المنكرة حتى ألفها وحتى أصبحت الأنوف الطبيعية عورة يجب أن تستر، وحتى تهالك الناس على التماس هذه الأنوف الطبيعية يختلسون النظر إليها خفية من وراء الحجب ويحدثون عن أماكن اللهو التي يمكن أن يغشوها

وأن ينفقوا فيها النفقات الضخمة ليروا أنفاً طبيعياً جميلاً، ويستطيعوا مسه، فأما تقبيله فشيء لا يتاح إلا للذين ينفقون في سبيله أضخم النفقات.

وللملك أخ ضاق بهذه الحياة. طامع في العرش، يدبر ثورة يخلع بها أخاه ويطرد بها ابن أخيه، ويرقى بها إلى الملك ويزيل عن الناس أنوفهم هذه المستعارة، ويبيح لأنوفهم الطبيعية أن تظهر للهواء والنور وتستمتع بحريتها كاملة. وهو يتحدث في المطبخ إلى أعوانه من وجوه الدولة بما دبر من هذه الثورة فيقرونه على خطته، ويتفقون على إفساد هذه الخطبة ومنع هذا الزواج، وعلى أن وسيلتهم إلى ذلك ستكون إفساد الوليمة أولاً، فسيقدم إلى المدعوين أقبح الطعام وأرداه وستكون الخدمة منكرة مخالفة للمراسم والتقاليد، وسيتعمدون حين يدورون بالصحاف والشراب على المدعوين أن يسيئوا الخدمة، فيصبوا النبيذ والمرق على ثيابهم الجميلة وعلى أكتاف السيدات العارية، ثم سيفسدون على الضيف نومهم، فيضعون الضفادع في الأسرة، حتى إذا كان الغد واحتشد الأشراف والشعب لإمضاء عقد الزواج صدرت إشارة، فألقى كل إنسان أنفه الصناعي وأظهر الأشراف جميعاً أنوفهم الطبيعية وأعلنت الثورة، ورأى الأمير أنه وحده صاحب الأنف الضخم القبيح. وهم يتفقون على هذا كله، وقد استمع الأمير لبعضه أثناء مروره أمام المطبخ فابتهج له لأنه كاره لهذا الزواج، يريد ألا يتم.

ثم يعرض علينا مقدم الأميرة، وقد خرج الملك لاستقبالها في بعض الطريق؛ فلم يكد يتلقاها ويتحدث إليها ويظهر لها صورة الأمير حتى تراع الفتاة حين ترى هذا الأنف. وحين تعلم أن

الأنوف كلها في مورافيا على هذا النحو من البشاعة ويزداد جزعها حين يعرض عليها الملك أنفاً صناعياً تخفي به أنفها الصغير الجميل. وهي تثور وتمتنع وتحاول أن ترفض هذا الزواج ولكن وزير أبيها يذكرها بأنه الزواج أو الدير، فتذعن كارهة، وتضع أنفها الصناعي كما يضع رجال حاشيتها ووصائفها أنوفهم الصناعية. وتصل إلى القصر وهي تتمنى ألا يتم هذا الزواج بشرط ألا تكون هي مصدر هذا الإخفاق حتى لا تضطر إلى الدير. وقد احتاط أبوها الملك واحتاطت معه دولة القوقاز لهذا المنكر الذي ستدفع إليه الفتاة، فألحق بحاشيته ضابطاً رشيقاً وسيماً ليكون في خدمتها وليعزيها عن حياتها تلك المنكرة. وقد أخذ هذا الضابط يتقرب إليها، وأخذت هي تطمئن إلى دعابته، ولكنها ربما فكرت في أن تهرب مع هذا الضابط إلى حين يعيشان عيشة الحب والسعادة بعيدين عن هذه الأنوف الكبيرة. وقد بلغت الأميرة القصر واستقبلها الأمير استقبالاً فاتراً متكلفاً، أنكر أنفها، وأنكرت أنفه، وتمنى كلاهما ألا يتم هذا الزواج. ثم كانت الوليمة، وأقبل الخدم وهم من وجوه الدولة، فقدموا أردأ طعام وخدموا أسوأ خدمة، وهم بعضهم أن يصب النبيذ على الأميرة فيتقيه الأمير بيده، وهم آخر أن يميل قنديله ليسقط على كتف الأميرة الشمع المذاب، فيضع الأمير يده على كتفها ليتلقى هذا الشمع، وتذعر الأميرة لذلك فتلطمه ويوشك الأمر أن يفسد لولا أن الوزير يرمق الفتاة فتذكر الدير، ولولا أن الوضع يمس الأمير فيذكر حاجة الدولة إلى المال.

وتمضي السهرة على شر حال. وتمر الأميرة بالمطبخ مستخفية، حين يتقدم الليل فتسمع الأشراف وهم يتخذون قرارتهم الأخيرة

لإتمام الثورة، فتبتهج بهذه القرارات، وتنضم إلى المؤتمرين؛ لأنها لا تريد أن يتم الزواج، ولأنها لن تحتمل تبعة الإخفاق إذا كانت الثورة. لكن وزير أبيها مختبىء كما كانت مختبئة، وهو يسمع لما سمعت له ويندس بين المؤتمرين، حتى إذا أجمعوا أمرهم أعلن إليهم أنه مكلف أن يزوج الأميرة من وارث العرش في مورافيا كائناً من يكون، فإما أن يقبل أخو الملك، أن يتخذ الأميرة لنفسه زوجاً وإما أن يفضح هذه الثورة قبل وقوعها. هنالك تقدم أخو الملك معلناً اغتباطه بهذا الزواج. ويسقط في يد الأميرة، فهي بين اثنين: إما أن تتزوج الأمير الشاب وأنفه الكبير، وإما أن تتزوج الأمير الشيخ وسنه التي تشرف به على الهرم والفناء. فإن لم تقبل هذا ولا ذاك، فهو الدير. وهي مقتنعة بأن ليس لها بد من الهرب، فهي تأمر الضابط بأن يهيىء لها وسائل الفرار، والضابط كاره لذلك، فهو لم يرسل ليحتمل تبعات الحب الحر، وإنما أرسل ليكون خليلاً لولية العهد، ثم خليلاً للملكة حين يرقى زوجها الأمير إلى العرش. ولكنه مع ذلك يظهر الطاعة ويسرع إلى الوزير فيظهره على جلية الأمر ويطلب إليه أن يحتاط لمنعهما من الهرب. وقد خلت الأميرة إلى نفسها آخر الليل في غرفة من غرفات القصر. ولم تكد تدخل هذه الغرفة حتى رأت جماعة من التماثيل قد وضعت لها أنوف ضخام. وهي ثائرة فتضرب أنوف هذه التماثيل حتى تسقط وتنزع أنفها الصناعي وتمعن في البكاء. ويمر الأمير فيسمع نحيبها فيدخل الغرفة، ولا يكاد ينظر إلى الفتاة ويرى أنفها الطبيعي الصغير الجميل حتى يأخذه دهش أي دهش، وإذا هو ينتزع أنفه المستعار. وترى الفتاة فيه شاباً أنيقاً وسيماً، وهو يعطف على الأميرة عطفاً لا حد له،

فقد عرف أنها مثله قد ابتلت بأنف صغير وأنها تخفي مثله هذه الآفة بأنفها الصناعي، فهو يحبها لأنها شريكته في هذه المحنة، فأنوف الناس كلهم كبار إلا أنفه. وهو من أجل ذلك مضطر، إلى أن يتخذ هذا الأنف الصناعي ليخفي به عاهته. وتحاول الأميرة أن تقنعه بأن أنوف الناس كلهم صغار ولكنه لا يقتنع. والمهم هو أنه أحبها لأن لها أنفاً صغيراً كأنفه الذي كان يخفيه. وهي تحبه لأن له أنفاً طبيعياً كأنوف غيره من الناس. ويقبل الضابط وقد هيأ للهرب كل شيء، ولكنها تعلن أنها لن تقبل. ثم ترى الجمع قد احتشد من غد لإمضاء عقد الزواج، ونرى عرش الملك مضطرباً كما رأيناه من قبل، ونراه يسند بقطع الخشب، ونرى المائدة التي سيمضي عليها العقد مضطربة قد قصرت قوائمها، فلا تزال تسند بقطع الخشب والمجلدات الضخام حتى تستقر وقد ارتفعت فلم يحتج الملك أن يجلس ليمضي العقد، وإنما هو يمضيه قائماً متطاولاً. ثم تصدر الإشارة التي اتفق عليها فتلقى الأنوف الصناعية كلها ويظهر الناس بأنوفهم الطبيعية الصغار. ويطلب أخو الملك إلى الأمير الشاب أن يعتزل ولاية العهد فما ينبغي لملك مورافيا أن يكون مشوه الخلق. وما ينبغي أن يملك على هذه الأرض من أكره الشعب في سبيله عشرين عاماً على حمل هذه الأنوف المستعارة البشعة. هنالك يلقي الأمير أنفه الصناعي ويظهر كما خلقه اللّه شاباً وسيماً جميل الأنف، فيضطرب الناس ويميلون إليه. ولكن أخا الملك يعلن أن هذا الفتى ليس ولي العهد؛ فقد ولد ولي العهد كبير الأنف، وأثبت الأطباء ذلك وصدر القانون بحمل الأنوف الكبيرة من أجل ذلك والملك نفسه دهش فهو يعلم أن ابنه ولد كبير الأنف، ولكن المرضع تعلن الحقيقة، وهي أن

ابن الملك قد مات بعد ولادته بأشهر قليلة. وأن أمه الملكة التي ماتت منذ عشر سنين قد اتخذت مكان ابنها طفلاً صغيراً، واتخذت له هذا الأنف الصناعي، فعلت ذلك كله حباً للملك وإشفاقاً عليه أن تنتقل ولاية العهد من ذريته، فيورثه ذلك حزناً عظيماً. وقد نهضت الأميرة فألقت أنفها الصناعي. وأعلنت أنها لن تتزوج إلا هذا الفتى، وأنها إن صرفت عنه فستؤثر الدير. هنالك يتجه الملك إلى الشعب والأشراف سائلاً ماذا تريدون؟ أتريدون ملكاً من الأسرة المالكة، أم تريدون ذهب القوقاز؟ فيلقى الجواب الإجماعي بأن الشعب يريد مال القوقاز. ويعلن الملك أنه تبنى هذا الفتى فأصبح أميراً شرعياً ولياً للعهد.

وكذلك تنتهي هذه القصة، وقد عرضت عليك خلاصتها موجزة، ولم أعرض عليك شيئاً من خصائصها الفنية التي تتصل بالإخراج والعرض، وتلائم السينما بوجه عام. وقد رأيت ما في القصة من مغزى سياسي واجتماعي وخلقي، ورأيت أن جان بول سارتر قد استطاع أن يذيع في القصة الأولى من طريق الجد آراء فلسفية هي بعينها التي تؤلف فيها الكتب وتكتب فيها الفصول وتنشأ فيها المسرحيات، واستطاع في القصة الثانية أن يذيع من طريق الفكاهة آراء فلسفية ليس أقل خطراً من الآراء التي أذاعها في القصة الأولى من طريق الجد، فجد السينما وهزلها كجد التمثيل وهزله، وكجد الكتاب والمقالة وهزلهما يمكن أن يكونا وسيلة من وسائل التصوير والتعبير التي تحقق الصلة المنتجة المجدية بين الجماعة وبين الأديب.

سارتر كاتباً مسرحياً(*)

ماهر شفيق فريد(**)

يرسم سارتر في أعماله لوحة مقتدرة للحياة، ناظراً إليها من

(*) ربما كان جان بول سارتر هو أشهر الكتاب والمفكرين الفرنسيين المحدثين، وأكثرهم إثارة للنقاش. ولد في باريس عام 1905 وتلقى دراسته في باريس ثم اشتغل بالتدريس في الهافر وروان، وفي 1934 قضي عاماً في المعهد الفرنسي ببرلين حيث تعرف إلى الفلسفة الألمانية الحديثة ثم اشتغل بالتدريس في ليسيه كوندورسيه بباريس. لعب دوراً فعالاً في حركة المقاومة الفرنسية ضد النازي أثناء الحرب العالمية الثانية، ثم ترك مهنة التدريس منذ عام 1946 وتفرغ للكتابة وتحرير مجلته المسماة «العصور الحديثة» وذلك حتى وفاته في 1980. وسارتر هو مؤسس الوجودية الفرنسية وهو ماركسي من أعماله الفلسفية «الوجود والعدم» (1943): وقد كان لها أثر عميق في الفكر الحديث. ومن مسرحياته «الذباب» (1943) «لا مخرج» 1944 «نكراسوف» 1955 وتتألف رواياته من «الغثيان» 1936 وثلاثية «دروب الحرية» التي تتألف من (سن الرشد 1949 وتأجيل التنفيذ 1947 والموت في الروح 1949). [نقلاً عن مجلة «المسرح»، يونيو 1996].

(**) «أستاذ الأدب الانكليزي بكلية الآداب بجامعة القاهرة، مصر.

زوايا جديدة كاشفة وفيها ينزع عن النفس البشرية قشرة مدنيتها ويقشر طبقات من الخبرة في مهارة عنيفة كيما يكشف عن أعماق الحق، والحسية، والأعصبة في عصرنا، وعن الشر الغامر الذي يمكن للإنسان الحديث أن ينحدر إلى مستواه. وعلى كثرة معجبيه، كثيراً ما تعرض للنقد بسبب عناصر التشاؤم التي يزخر بها مذهبه الوجودي وحصره نفسه بمحض اختياره في نطاق عالم ينكر وجود الحقيقة الموضوعية مثلما ينكر قدرة العقل الإنساني على تجاوز حدود العالم المادي.

مسرح سارتر انعكاس لفلسفته الوجودية وتحليله النفسي الوجودي، والتزامه السياسي. مسرحيته «الذباب» تمثل الجانب الأول و «لا مخرج» تمثل الجانب الثاني و «سجناء الطونا» تمثل الجانب الثالث وعلى هذه الجوانب الثلاثة يدور حديثي هنا.

[1]

الفلسفة الوجودية «الذباب»

«الذباب» أولى مسرحيات سارتر وأعظمها، تقدم تفسيره لأسطورة أورست الإغريقية، وذلك من منظور الفلسفة الوجودية التي تؤمن بأن وجود الإنسان يسبق ماهيته وتقوم على دعامتين لا تنفصلان؛ الحرية والمسؤولية. ماذا تقول هذه الفلسفة الوجودية؟

عند كازاميان مؤرخ الأدب الفرنسي أنه ليس من الممكن بعد

أن نقرر ما إذا كانت الوجودية سوف تتخذ مكانها بين المؤثرات المتعاقبة التي شكلت الفكر الفرنسي، غير أنها كانت منذ حرب 1939 ـ 1945 أنشط حركات الفلسفة وكان مثولها واضحاً في الرواية والمسرح.

ولن يكون من المناسب هنا أن نعود بها إلى أصولها البعيدة فإن اسمها ينبغي أن يفسر على ضوء تأكيدها فكرة الوجود وحقيقته. لقد ظل الفلاسفة طوال عدة قرون يناضلون من أجل الإمساك بجوهر الأشياء وتحديده، وهو جهد يتطلب أعلى درجة ممكنة من إعمال الذهن الإنساني كما أنه كان يعد أسمى مهام التأمل منذ عصر أفلاطون. سعى الفلاسفة إلى جعل عالم الظواهر يبوح بسره، وإلى الإمساك بحقيقة متعالية ـ إن قليلاً أو كثيراً ـ تقع وراء متناول الحواس. فلما استبدل الوجود بالجوهر كان ذلك تغيراً ذا دلالة. ذلك أن البحث التقليدي الذي ظل بمثابة كلمة السر في كل مثالية قد رد ـ إن لم يكن استبعد ـ إلى المحل الثاني. وظلت إقامة ميتافيزيقيا حقيقية أمراً ممكناً، ولكن ذلك ما كان ليتم إلا من طريق دراسة الوقائع العينية التي ندركها في خبرتنا، وهي خبرة يمكن تلخيصها تحت إسم «الوضع الإنساني»؛ وتتضمن هذه العبارة اتجاهاً فكرياً قاتماً يكاد يكون متشائماً، كما أن قادة الحركة تبينوا صلتهم بأخلاقيي القرن السابع عشر في فرنسا. والأمر الذي تطلبوه أساساً من الإنسان هو أن تكون لديه الشجاعة التي تمكنه من رؤية الأشياء كما هي وأن يقوم الحياة على أساس من حرية كائن يوجد بعض الوقت دون أن يدري كيف

ولم، وإن كان يستطيع ـ على الأقل ـ أن يطبع وجوده بطابع الاختيار الإرادي. ومن هنا، كانت الوجودية حديثة وواقعية، فالدرس الذي تلقننا إياه هو الاستقلال التام عن الصيغ المسيطرة للعقائد الذهنية والاجتماعية والسياسية وهو «حرية» من حق كل فرد أن يستمتع بها وعليه أن يدع غيره يستمتع بها مهما كانت أمته أو طبقته. وأحد أشكال الوجودية كما يمثلها غابريل مارسيل، يتشبث بالعقيدة الدينية غير أن أغلبية الوجوديين تستبق كل تأمل إلهي من فحصها الواقعي لما هو كائن.

وقد كان على سارتر أن يعمم المبادىء الأساسية لما يمكن أن نسميه تخلياً فلسفياً عن الفلسفة التقليدية. وبدلاً من عذاب كيركغارد، اتسم مزاجه بتصميم بارد على ألا يغض الطرف عن أي حقيقة، وإن قصصه (الغثيان ومجموعة القصص القصيرة: الجدار 1939 وثلاثية دروب الحرية) لتقدم تعبيراً عينياً عن عقيدة شرحها في كتابه «الوجود والعدم»؛ وكلمات السر التي نجدها عنده، من قبل «العبث» و «الأصالة» والالتزام قد صارت ضاربة الجذور حتى في لغة العامة غير المتخصصة في الفلسفة. كما أنه استخدم في حماس تقنية تصوير عدة مشاهد تقع في آن واحد وهي بدعة تمثلت في عديد من الأمثلة محلية وأجنبية، ومن المحقق أن الحماس مزية لكتابات سارتر ـ وهي أكبر من أن تكون جارية على مذهب الطبيعة ـ وإصراره الذي لا رحمة فيه على تصوير مصائب الجسد قد أثارا عليه عدة جهات ثورة لا تعوزها المبررات، على أننا لا نعدم دلائل على أن مزاجه قد

صار تدريجياً أشد إنسانية «الوجودية مذهب إنساني» 1946 ونجد في الوقت ذاته أن حس سارتر الرهيف بالمسرح قد جلب إليه النجاح ككاتب مسرحي «موتى بلاقبور» 1946، «الأيدي القذرة» 1948 إلخ وأن مسرحياته نموذج لليسر الذي تتحرك به المسرحية الفرنسية الحديثة بين عديد من المنابع المفتوحة أمامها، كالرمزية وعلم النفس والتاريخ والأبحاث الفلسفية في السلوك الإنساني، متسخلصة مؤثرات فعالة من هذه المنابع كلها. (انظر كازاميان. تاريخ الأدب الفرنسي، مطبعة جامعة اكسفورد طبعة 1960. ص 448 ـ 450).

ومسرحية «الذباب» مدارها قضية الحرية الإنسانية على المستويين الميتافيزيقي والسياسي، فهي مسرحية مقاومة ـ قدمت في باريس في غمرة الحرب العالمية الثانية ـ ضد الاحتلال النازي. إن إيجست الذي قتل أغاممنون بالتآمر مع عشيقته كلايتمنسترا (زوجة الملك الصريع) يمثل الاحتلال الألماني الغاصب بينما كلايتمنسترا تمثل الفرنسيين الذين خانوا وطنهم وآثروا التعاون مع المحتل، وأورست وأخته إلكترا يمثلان قوى المقاومة. تنشأ إلكترا إبنة اغاممنون وكلايتمنسترا في القصر مقهورة خادمة وهي الأميرة نبيلة المحتد التي كانت في حياة أبيها، تحنو لها الجباه، وتطأ مسكاً وكافوراً. وثمة الإله جوبيتر (زيوس) وهو طاغية كبير يريد كإيجست، استدامة الأوضاع الراهنة والمحافظة على النظام بأي ثمن، نظام الأفلاك في المجرة، والنظام السياسي على الأرض سواء بسواء؛ ولذا يمارس ألاعيبه ومعجزاته ويرسل رعوده وبروقه لكي يخيف أفراد الشعب، ويضمن

ولاءهم لملكهم ظله على الأرض ويشجع جوبيتر وإيجست الشعب على إقامة احتفالات سنوية ينغمس فيها كل إنسان في الندم على خطاياه ويعفر جبهته حزناً ويضرع إلى الآلهة سائلاً المغفرة، بينما يرسل عليهم جوبيتر جحافل من الذباب يصم الأذن طنينه؛ إنها اللعبة الوطنية لشعب أرغوس: لعبة «الاعتراف العلني» على أن أورست ـ ابن الثامنة عشرة وقد غاب عن وطنه خمسة عشر عاماً ـ لا يلبث أن يصل إلى أرغوس متنكراً مع مربيه تحت اسم مستعار فيقابل أخته إلكترا ويكشف لها عن شخصيته، وتدعوه إلكترا إلى قتل إيجست وكلايتمنسترا فيفعل بعد تردد ثم يمضي في عملية الثأر لأبيه غير هياب ولا وجل، أما إلكترا فيغلبها ـ بعد قتل الخاطئين ـ ضعف النساء فتكاد تستسلم للندم الأرغوسي القديم بينما ربات الانتقام (الأيرينسات) يتأهبن للوثوب على أورست ـ قاتل أمه ـ ولكنه يرفض أن يندم على تصرف يعده حقاً وعدلاً، ويزيح الذباب عن وجهه بذباب سيفه (معذرة لهذا الجناس غير المقصود) ويدعو شعب أرغوس من خلال أمثولة رمزية يرويها لهم إلى طرح ميراث الماضي الذليل ومواجهة المستقبل بأعين مفتوحة صاحية شجاعة.

في هذه القطعة المسرحية قوة عقلية غامرة فهي تعالج أكبر المسائل الفلسفية بجرأة لا تعرف التورية، وفيها شحنة انفعالية عميقة إذ تصور الصراع في نفس أورست وإلكترا، بل في نفس كلايتمنسترا الخاطئة، وفيها أيضاً ـ كما في رائعة سارتر الروائية «الغثيان» ـ نفس شعري قوي وصور فنية بالغة الإيحاء عميقة الدلالة، لا عجب أن هزت الفرنسيين هزاً، واستجاشت فيهم

دواعي الإباء ومكامن العزة وهي تتحدث عن الحرية ـ فلسفية واجتماعية ـ بينما كعوب النازي تدق أبوابها وحكومة فيشي العميلة تسعى إلى مساندة الغزاة، تؤازرها في ذلك قوى المحافظة من الكنيسة الكاثوليكية وأصحاب رؤوس الأموال وكل المنتفعين بالوضع القائم.

وتصور المسرحية تلك النقلة الحاسمة في فكر سارتر، النقلة من حرية مجانية كحرية أنطوان روكانتا بطل «الغثيان» إلى التزام سياسي واجتماعي بقضايا الوطن بل قضايا الإنسانية كلها. إن أورست يبدأ حياته شاباً لاهياً، لا يعنيه غير أن يعيش حياة الأمراء الأثرياء العابثة ولكنه لا يلبث أن يستفيق على واقعه، إذ يقرعه الدهر بمقرعة خطوبه، ومن ثم يتقدم لحمل مسؤوليته، وما أفدحها من مسؤولية، إذ تتضمن قتل الأم ـ وهي عزيزة رغم كل شيء ـ ورفض آلهة والاضطلاع بعبء أمة كاملة، إنها النقلة من عدمية سارتر الباكرة إلى التزامه الماركسي اللاحق. من وجودية فوضوية إلى اشتراكية مسؤولة. يقول المربي لأورست(*).

واليوم ها أنت شاب ذو يسار وجمال، محنك كالشيب، حرٌّ من كل عبودية وكل اعتقاد، لا أهل ولا وطن ولا دين ولا مهنة، حرٌّ في أن تلتزم ما شئت عليم بأنه لا ينبغي للإنسان أن يلتزم

(*) (أعتمد هنا على ترجمة د. محمد القصاص للمسرحية «الذباب أو الندم» سلسلة روائع المسرحيات العالمية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، أول مارس 1976، ص63-65). ولها مقدمة قيّمة تعرّف بسارتر والحركة الفكرية السارترية).

بشيء قط، وأخيراً عندئذ رجل رفيع جدير بتدريس الفلسفة أو الآثار في إحدى المدن الجامعية الكبيرة، أبعد ذلك يحق لك أن تشكو؟

فيجيبه أورست: كلا أنا أشكو، بل أستطيع أن أشكو، فلقد حبوتني حرية مثل حرية هذه الخيوط التي تتخطفها الريح من بيوت العناكب فتطفو على بعد خمسة أشبار من الأرض، أنا لست أثقل من هذا الخيط وزناً وأنا أعيش مثله في الهواء وأعلم أن ذلك من سعادة الطالع. ولطالما قدرته حق قدره (هنيهة)، من الناس قوم يولدون ملتزمين. هؤلاء الناس لا اختيار لهم، وإنما قذف بهم في طريق ما وفي نهاية هذا الطريق عمل ينتظرهم هو عملهم، فيسيرون وأقدامهم العارية تقرع الأرض فيحفيها حصاها، أفتعتبر أنت من سوقي الأمور متعة الوصول إلى مكان ما؟ وهناك آخرون، قوم صامتون يحسون في أعماق قلوبهم بحمل الصور الأرضية المضطربة تبدلت حياتهم لأنهم في يوم من أيام طفولتهم في سن الخامسة أو السادسة. . . حسن جداً هؤلاء الناس ليسوا من عظماء الرجال، وقد علمت، ولم أبلغ السابعة من عمري، بأني منفي فكنت أدع الروائح والأصوات وضوضاء المطر المنهمر فوق السقوف وتماوج النوار، كنت أدعها تنزلق محاذية لجسمي حتى يتبعثر من حولي أعلم أنها من متاع غيري، وليس لي أن أعدها من ذكرياتي لأن الذكريات طعام دسم لمن لهم بيوت وبهائم وخدم وحقول، أما أنا فإنني حر والحمد لله آه ما أوسع حريتي: ويا لهذا الغياب العزيز الذي هو روحي.

ومن مواقف المسرحية التي لا تنسى تلك المحاورات المدببة

بين جوبيتر وأورست حيث يتبدّى إلحاد سارتر (فجوره الفكري) ـ على حد تعبير سلامة موسى ـ على أكثر الأنحاء صراحة[*].

أورست: فلتتفت الأرض، ولتصب الصخور عليّ لعناتها ليذبل النبات لدى عبوري، فكل كونك لا يكفي لأن يقنعني بالخطأ، أنت ملك الآلهة يا جوبيتر، وملك الصخور والكواكب، وملك الأمواج في كل البحار ولكن لست ملك الإنسان.

(الحوائط تتلاقى من جديد يظهر جوبيتر مكدوداً مقوس الظهر وقد استرد صوته الطبيعي).

جوبيتر: لست مليكك، أنت أيتها الدودة الخالية من كل فطنة ولكن من ذا الذي خلقك؟

أورست: أنت ولكن كان يجب ألا تخلقني حراً.

جوبيتر: إنما وهبتك الحرية لخدمتي.

أورست: هذا جائز، ولكنها انقلبت ضدك ولا حيلة لي ولا لك في ذلك.

الى أن يقول أورست «لست السيد ولا العبد. وإنما أنا حريتي. لم تكد تخلقني حتى خرجت من نطاق سلطانك».

بعد قليل:

أورست: أعرف أنني غريب على نفسي، خارج عن الطبيعة،

(*) للمترجم والأديب الراحل فؤاد كامل، الذي بدأ حياته معجباً بوجودية سارتر ثم انتهى عائداً إلى حظيرة الإيمان كتيب عنوانه «الرد على إلحاد سارتر»، ص184-188.

بل خارج على الطبيعة، لا عذر لي ولا ملجأ إلا إلي. ولكنني لن أعود قانونك. فقد قضي عليّ ألاّ أخضع لغير قانوني. ولن أعود إلى طبيعتك: ففيها ألف طريق معبدة وكلها تؤدي إليك ولكنني لن أسير في غير طريقي. ذلك أنني إنسان يا جوبيتر، وعلى كل إنسان أن يخترع طريقه، الطبيعة ترهب الإنسان وأنت، يا عاهل الآلهة. أنت أيضاً تفرق بين بني الإنسان.

جوبيتر: إنك لا تكذب، لأنني أبغضهم إذا أشبهوك.

أورست: خذ حذرك لأنك قد سجلت على نفسك الاعتراف بضعفك أما أنا فإنني لا أبغضك فماذا كان منك إليّ؟ نحن ننزلق أحدنا ضد الآخر دون أن نتماس، كسفينتين. وأنت إله وأنا حر: كلانا وحيد وكلانا في الضيق سواء؛ ومن ذا الذي أخبرك بأنني لم أفتش عن الندم خلال تلك الليلة الطويلة؟ ولكن لن أذوق الندم منذ اليوم ولا النوم (سكوت).

وكذلك محاورات جوبيتر وصفيه إيجست.

جوبيتر: أدر نظرك إليّ (سكوت طويل) قلت لك: إنك مصنوع على مثالي: كلانا يسعى إلى أن يسود النظام. أنت في أرغوس وأنا في العالم. والسر الذي يوقر قلبي هو عين السر الذي يوقر قلبك.

إيجست: ما لدي من سر.

جوبيتر: بلى. عين ما لدي. سر الآلهة والملوك الأليم... ذلك أن الناس أحرار... أحرار يا إيجست. أنت تعلم وهم لا يعلمون.

جوبيتر: أورست يعلم أنه حر.

إيجست (منفعلاً) يعلم أنه حر: إذاً، لا يكفي أن يكبل بالأغلال، لأن الرجل الحر في المدينة، كالشاة الجرباء في القطيع، جدير بأن ينشر عدواه في مملكتي، وأن يهدم ما بنيت أيها الإله القادر، ما الذي يمنعك أن تصعقه؟

جوبيتر: (ببطء) أن أصعقه (هنيهة. متعباً مقوس الظهر) إن للآلهة سراً آخر يا إيجست.

ايجست: ماذا تريد أن تقول؟

جوبيتر: إن الحرية إذا تفجرت في روح إنسان، لم تستطع الآلهة شيئاً ضد هذا الإنسان وإنما على غيره من بني البشر أن يتركوه يجول ويصول، أو أن يخنقوه. (ص 152).

بمثل هذه الأقوال فجر سارتر كالقنابل، ثورة في العقول والضمائر وجعل من خشبة المسرح ـ كما فعل إبسن وشو من قبل ـ منبراً لمناقشة أخطر القضايا، إذ لم يعد المسرح بين يديه لهواً ولا تسلية، ولا مسرحيات محكمة الصنع وحبكات ملفقة وإنما هو الجد كل الجد، جد مر كالخبرات التي يمر بها أبطاله ووطنه.

[2]

التحليل النفسي الوجودي: «لا مخرج»

كانت لسارتر ـ على إقراره بفضل فرويد ـ تحفظات على نظرية

التحليل النفسي الكلاسيكي، أبرزها أن مفهوم اللاشعور الفرويدي يخلي الإنسان من كل مسؤولية معنوية عن أعماله، إذ هو يجعل منه أداة في قبضة قوى لا سيطرة له عليها. وسارتر كما رأينا يرفض أي جبرية مسبقة ـ فلسفية أو نفسية ـ ويرى في الإنسان صانعاً للقيم على نحو متجدد، في إطار الوضع الإنساني والموقف الراهن لا يستهدي بغير ما يمليه عليه واجبه نحو نفسه ونحو رفاقه في البشرية.

وفي كتابه المسمى «معالم نظرية في الانفعالات» سعى سارتر إلى تطوير نظرية جديدة ومنهج للتفسير النفسي. وهو إذ يغوص في لغز عملية الانفعال فإنما يحلل الأدوار التي يلعبها الخوف والشهوة والكآبة والعذاب في حياة الإنسان والواقع الحقيقي للحياة الشعورية.

والذي دفع سارتر إلى هذا البحث هو عدم رضاه عن علم النفس الحالي بأهدافه ومناهجه. فهو يحاول أن يبيّن ـ على سبيل المثال ـ أن علم النفس بقدر ما يدعي أنه علم، لا يستطيع أن يقدم أكثر من كمية من الوقائع المتنوعة التي ليس لأغلبها صلة ببعض، ويرى أن هدف علم النفس هو الرغبة في تجميع تفاصيل من المعرفة، دون أن يكون قادراً حقيقة على ربط اكتشافاته بنتيجة محددة عن واقع الإنسان. ويلوم نواحي نقص علم النفس لفشله في أن تفهم الانفعالات في سياقها الملائم.

ويستبدل سارتر ـ مصطنعاً في ذلك المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) الذي لقنه عن هوسرل ـ بفكرة الانفعال كـ «حادثة» فكرة الانفعال كـ «ظاهرة» ويقدم تخطيطاً لعلم النفس جديد، لا

يقوم على مجموعة من الوقائع والبيانات من أجل صياغة قوانين عامة وإنما يقوم على دراسة ظواهر وما تعنيه بالنسبة للواقع النفسي للإنسان.

من هذا المنطلق يمكننا أن ننظر إلى مسرحية سارتر المسماة «لا مخرج» أو «الجلسة سرية» أو «الأبواب الموصدة» أو «الدائرة المفرغة» في ترجمات أخرى. في هذه الفانتازيا الوجودية ثلاثة أشخاص في إحدى عرصات الجحيم وقد قضي عليهم أن يعيشوا فيها معاً إلى الأبد: غارسان وهو صحفي فرنسي فرّ من أداء واجبه العسكري فحكم عليه بالإعدام رمياً بالرصاص، وامرأتان:

إينيز سيرانو وهي كاتبة حسابات بإدارة البريد وسحاقية، ماتت مختنقة بالغاز، واستيل ريغو وهي سيدة جميلة من سيدات المجتمع مصابة بالشبق النسوي (النيمفومانيا) وقد ماتت بالالتهاب الرئوي، وثمة وصيف يقود الشخصيات إلى هذه الغرفة التي حكم عليهم أن يواجهوا أنفسهم فيها بلا أقنعة اجتماعية ولا رياء، وأن يمزق بعضهم بعضاً ـ معنوياً ـ بين جدرانها. إذ هم جميعاً أموات لا تسري في عروقهم دماء. هكذا نرى ـ كما يقول سارتر في موضع آخر من كتاباته ـ كيف يكون الإنسان «عاطفة لا جدوى منها» وأن «الجحيم هو الآخرون» كما تقول إحدى الشخصيات هنا.

ومن المقولات الفكرية السارترية التي تبطن علاقة غارسان واينيز واستيل فكرة «سوء النية» أو «الإيمان السيىء» أو «التمويه على الذات» فكل شخصية من هذه الشخصيات كانت في حياتها، تكذب على نفسها، وعلى الآخرين. وفي كتاب «الوجود والعدم»

عمل سارتر الفلسفي الرئيسي نجد استبصارات شائقة بهذا اللون من خداع الذات.

«المثال الثاني يكشف لنا كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد في الوقت نفسه من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض. وأدق نموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التي تعلم ـ وهي ذاهبة لأول لقاء ـ عاجلاً أو آجلاً ينبغي أن تتخذ قراراً حاسماً والتي تحاول مع ذلك إرجاء اتخاذ أي قرار «إن الرجل الذي يتحدث إليها يبدو مخلصاً ومحترماً كما تكون المائدة مستديرة أو مربعة. . . وهي بعمق بالرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والعارية تخجلها وترعبها ومع ذلك فإن الاحترام الخالص المجرد لا يفتنها إطلاقاً، بل أن ما يلزم لإرضائها هو شعور يتجه بكليته نحو شخصها أي نحو حريتها الكاملة، وتقر هي هذه الحراسة ولكنه ينبغي في الوقت نفسه أن يكون هذا الشعور رغبة بكليته، أي أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع، وإذاً، ففي هذا اللقاء ترفض أن تمسك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطيها أي إسم ولا تعرفها إلا منة حيث تنقلب الرغبة إعجاباً وتقديراً واحتراماً فتضيع أو تغرق فيما يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصيلة إلاّ ما قد بعثته من حرارة وكثافة؛ ولكن ها هو ذا محدثها يمسك بيدها فهذا الفعل يخاطر بتغيير الموقف إذ يستدعي قراراً مباشراً: إن ترك هذه اليد هو في ذاته قبول للغزل هو التزام، وسحبها هو قطع لهذا الانسجام القلق غير الثابت الذي هو علة لهذا الإغراء. إن الأمر يتعلق بإرجاء لحظة القرار إلى أقصى حد مستطاع، ونحن

نعلم ماذا ينتج عندئذ: إن المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تتركها. إنها لا تلاحظ ذلك لأنها في تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحاً فحسب، إنها تجتذب محدثها إلى أقصى مجالات التأمل الباطني تسامياً، إنها تتحدث عن الحياة، حياتها، وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهري شخصاً واعياً. وفي أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الخاملة بين يدي شريكها الحارتين دون موافقة ودون اعتراض وإنما كشيء». إن المرأة التي تهرب من حريتها لا تريد أن تفهم من عبارات الغزل معانيها الأصيلة، فإذا قال محدثها «إنني معجب بك كثيراً» فإنها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقي الجنسي وإنما تقف عند معناها الحرفي وتفهم منها مجرد الإعجاب والاحترام. فإذا تطور الموقف قليلاً وأمسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وإنما باعتبارها شيئاً غريباً عنها. وإذاً، فكأن هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها وسلوك محدثها مجرد أحداث عارضة، ولكنها تريد في الوقت نفسه أن تنظر إلى هذا السلوك وما يثيره فيها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزته. إنها تحاول في الوقت نفسه الذي تحس فيه بجسدها وبما يعتريه من إثارة ورغبة ولذة أن تنظر إلى هذا الجسد على أنه موضع غريب عنها، أو بالأحرى هي غريبة عنه لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته، وأصبح في إمكانها أن تنظر إليه من عل، وكأنه شيء ساكن ليس هو الذي يمارس المداعبة واللذة، وليس في إمكانه أن يثير هذه اللذة أو يتجنبها، وإنما هي تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به. وفي عبارة موجزة إن هذه المرأة تسعى لأن توجد في الوقت نفسه

كواقع عارض ومن حيث هي متجاوزة لهذا الواقع العارض، وهنا أيضاً يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة».
هذا هو الدافع الذي يحكم شخصيات سارتر في «لا مخرج»؛ والمسرحية تعرية لا رحمة فيها لهذه الطبقات من الكذب على النفس والتمويه على الآخرين، وعقاب الشخصيات هنا مغنوي صرف فليس في جحيم سارتر نيران ولا كلابات، ولا أدوات تعذيب ولا شياطين ذات قرون وذيول، ولا صرير أسنان، ولا بحيرات كبريت ولا ظلمة خارجية، وإنما هو ندم صرف يقتات على الذات بلا نهاية وشعور بالخزي من كل ما كانه المرء وصنعه، وتوق لا أمل به إلى افتداء الماضي وهيهات، إذ إن فرصة الإنسان الوحيدة إنما هي على هذه الأرض في لحظة زمنية بعينها، هنا والآن وليس في أي واقع استشرافي متجاوز مفارق، أو في حياة أخرى بعد الموت».

فيما يلي أترجم الصفحات الأولى من هذه المسرحية كي يتابع معي القارىء كيف ينسج سارتر خيوط هذه التراجيديا الميتافيزيقية، مستخدماً في ذلك عدته المألوفة من قوة الذهن وحدة الانفعال، وعمق الاهتمام الخلقي، والمسؤولية المعنوية التي تكاد تكون كانطية في شمولها: (حجرة استقبال من طراز الأمبراطورية الثانية وكتلة ثقيلة من البرونز على المدفأة).

غارسان: (يدخل في صحبة وصيف الحجرة فينظر إلى ما حوله) وإذاً، فقد جئنا إلى هنا.

الوصيف: أجل يا مسيو غارسان.

غارسان: أو هكذا منظر الحجرة؟

الوصيف: أجل.

غارسان: إنها من طراز الإمبراطورية فيما أرى. حسناً حسناً! بوسعي أن أقول: إن المرء خليق أن يألفها بمرور الزمن.

الوصيف؛ هناك من يألفونها، وهناك من لا يفعلون.

غارسان: أوكل الحجرات الأخرى من هذا الطراز؟

الوصيف: أنّى يكون ذلك؟ إننا نعد حجراتنا لكل ضروب البشر للصينيين والهنود ـ على سبيل المثال ـ فما حاجتهم إلى كرسي من طراز الإمبراطورية الثانية؟

غارسان: وما حاجتي أنا الآخر إليه؟ أو تدري من أنا؟ أواه حسناً ليس هذا بذي بال. إذا أردت الحقيقة فإني كنت أحيا دائماً بين قطع من الأثاث لا أستريح إليها، متخذاً أوضاعاً زائفة. ولكن هأنذا في طريقي إلى التعود عليها. كنت أتخذ أوضاعاً زائفة في حجرة طعام من طراز لوي فيليب لعلك تعرف ذلك الطراز؟ حسناً لقد كان لتلك الجحرة فوائدها كما تعلم كانت زيفاً في زيف.

الوصيف: ستجد العيش في قاعة استقبال من طراز الأمبراطورية الثانية ذا فوائد أيضاً.

غارسان: حقاً؟ أجل، أجل، هذا ما يبدو لي. (يلقي نظرة أخرى على ما حوله) ما كنت رغم ذلك، لأتوقع أن يكون منظر الحجرة هكذا. أتدري ما يقولونه لنا في الأرض عنها؟

الوصيف: عن ماذا؟

غارسان: عن... (يأتي بحركة كأنما يطرد عنه شيئاً) عن هذا الـ... مكان.

الوصيف: وكيف صدقت يا سيدي تلك الحكايا؟ إن الذين يرددونها لن يضعوا قدماً في هذا المكان، فلو أنهم على سبيل المثال.

غارسان: هو كما تقول. (يضحكان، وبغتة تموت الضحكة على أسارير غارسان) ولكن أين أدوات التعذيب؟

الوصيف: أدوات ماذا؟

غارسان: أين العذراء (آلة التعذيب بمد الجسم) والكلابات المحماة بالنار وما إلى ذلك من أدوات؟

الوصيف: أواه لا بد أنك تمزح يا سيدي.

غارسان: أمزح؟ أواه فهمت كلا لست أمزح. (فترة قصيرة من الصمت، يذرع أركان الحجرة) لا مرايا هنا فيما أرى. لا نوافذ. حسبكم أن تنتظروا مجيء المرء. ولا شيء قابل للكسر (ينفجر غاضباً) ولكن اللعنة على هذا كله. كان أخلق بهم أن يتركوا لي فرشاة أسناني.

الوصيف: عظيم جداً، أنت لم تتغلب بعد على ـ ترى ماذا تسمون ذلك الشيء؟ ـ على كبريائك البشري أسمح لي أن أبتسم.

غارسان: (يدق ذراع كرسي في غضب) إنني أطالبك بمزيد من الأدب معي. إنني أقدر حقيقة موقفي جيداً ولكنني لن أقبل.

الوصيف: آسف يا سيدي، لم أقصد إهانتك ولكن نزلاءنا جميعاً يوجهون إليّ هذه الأسئلة عينها. إنها أسئلة حمقاء إذا سمحت لي أن أعبّر عن رأيي؛ أين حجرة التعذيب؟ ذاك سؤالهم الأول، كلهم بلا استثناء، لكني أؤكد لك أنهم لا يشغلون

أذهانهم بالسؤال عن أدوات الحمام، حتى إذا ما ثاب إليهم الهدوء بعد قليل شرعوا يسألون عن فرشاة الأسنان وما إلى ذلك من سبيل. ألا تستطيع أن تقدح زناد فكرك وحق السموات يا مسيو غارسان؟ أسألك، ما حاجتك إلى فرشاة أسنان؟

غارسان: (وهو أكثر تمالكاً لأعصابه) أجل أنت محق في كلامك ولا ريب. (ينظر إلى ما حوله مرة أخرى) وما حاجة المرء إلى أن يبصر نفسه في مرآة؟ ولكن ما شأن تلك البدعة البرونزية على المدفأة؟ لا بد أن لها قصة هي الأخرى؛ في اعتقادي أنني سأروح أحدق فيها. أجل لأحدقن فيها. أتدري ما أعنيه؟ ليكاشف كل منا الآخر بأفكاره، على أي حال أؤكد لك أنني لا أقدر حقيقة موقفي حق التقدير، فهل تدري بم أشعر؟ أشعر أنني شخص يغرق ويختنق، ويغوص بوصة بوصة، فلا يبقى غير عينيه على سطح الماء، أتدري ما الذي يراه مثل ذلك الشخص؟ إنه يرى قطعة لعينة من البرونز من صنع... ترى ما اسمه... أجل من صنع باربدين. قطعة يقتنيها أحد الهواة، إنما ذاك أشبه بما يراه المرء في كابوس، لعلهم يتصورون الأمر هكذا أليس كذلك؟ ولكنهم قد حرموا عليك، فيما أظن، الإجابة عن أي سؤال؟ لن أصر إذاً، على مطالبتك بالجواب. لكن لا يغربن عن بالك يا رجل أنني أدرك مآلي فلا تظن أنك آخذ بخناقي، إنني صامد في هذا الموقف، إنني صامد (يشرع في ذرع جحرته مرة أخرى) وإذاً، فلن تعطوني فرشاة أسناني ولا فراشي أيضاً؟ لا حاجة بالمرء هنا إلى النوم فيما أرى.

الوصيف: هو ما قلت.

غارسان: هذا ما توقعته، ما حاجة المرء هنا إلى النوم.

الوصيف: حسب هذا الضرب من الإغفاء إذ يسترق إليه الخطى فيدغدغ الأذنين وينغلق الجفنان ولا يعود الإنسان بحاجة إلى النوم، في ومضة برق ينطلق به أميالاً وأميالاً، ثم يفرك عينيه وينهض وهكذا الشأن في كل مرة. إنك لرومانسي.

وعلى هذا النحو تطرّد المحادثة بين غارسان والوصيف، ثم بين غارسان ورفيقتيه في الجحيم. في مقدمته لكتاب «ثلاث مسرحيات أوروبية» (سلسلة بنغوين 1960، ص 10) يقول الناقد والمخرج الانكليزي أ. مارتن براون:

إن لجان بول سارتر على أي حال مكاناً فريداً في عالم الأفكار، ذلك أن الفلسفة الوجودية التي يعد أهم نصير لها أمام الجماهير، قد جعلت اسمه مشهوراً دون أن تفهم على أنها فلسفة. ويلوح أنه من الأفضل وصفها بأنها موقف من الإنسان، فمسرحيات سارتر كلها تختص بأمر واحد: تحرير الروح الإنسانية وهو يظفر بهذه الحرية على حساب القيم الأخلاقية، كما أن القيم المنهجية للكاثوليكية هي أبغض الأشياء إليه. وقد حاول أن يهاجمها في أطول مسرحية له «الشيطان والإله الطيب» ويرينا في مسرحيتي «الأيدي القذرة» ولقد ترجمت إلى الانكليزية تحت عنوان «جريمة عاطفية» «والذباب» أشخاصاً انتصروا من طريق القتل. إنه يجهد كي يحذف الله من الكون الذي يؤمن هو وأتباعه بأنه لا وجود لله فيه

وبالرغم من ذلك نجد أن مشهد «لا مخرج» يجري في الجحيم، على أي حال، لا يسلم بأي مفهوم ديني فكلمة الجحيم

عنده كما أوضح هارولد هوبسون في كتابه الجدير بالإعجاب «المسرح الفرنسي في يومنا هذا» مرادفة لحالة البؤس الإنساني القصوى والحق أن الجحيم في هذه المسرحية هو انتفاء حرية الفرد الإنسانية من خلاله يقحم سائر بني الإنسان عليه إقحاماً دائماً «الجحيم هو الآخرون». وقد حدث في إحدى بروفات مسرحية «حفل الكوكتيل» لمؤلفها ت. س إليوت أن همس إليوت في أذني في إحدى اللحظات «ضد سارتر» وكان السطر الذي تلى من مسرحيته لحظتها هو «الجحيم هو النفس».

إن مسرحيته «لا مخرج» تمثل سارتر في أوج لمعانه: فهي تقدم لنا خبرة ذهنية مرعبة وربما لم يكن بين مسرحياته ما يقدم لنا أكثر من ذلك. ذلك أننا حتى في هذه المسرحية نشعر بأن شخصياته مسجونة في قفص من الأفكار. وليس من قبيل المصادفة أن عنوان المسرحية تعبير قانوني، فهو يعني «الفترة التي تغلق أثناءها دور القضاء بمناسبة عطلتها» ولا تستطيع أي من الترجمتين الانكليزيتين لعنوان هذه المسرحية ـ «الدائرة المغلقة» التي ترجم بها عنوان المسرحية عند إخراجها على مسرح الفنون في عام 1946 «والأبواب الموصدة» في هذه الترجمة ـ أن توصلا المفهوم الأصلي للعنوان كاملاً. إنه ليذكر المرء بإجابة روزالند في مسرحية شكسبير «كما تهواه» على سؤال أورلاندو الذي بقي الزمن ساكناً بالنسبة إليه: إن المحامين في عطلة، فهم ينامون بين الفترة والفترة ثم لا يحسون بمرور الزمن. ويظل السجناء على نحو لا معنى للزمن محبوسين معاً في جحيم سارتر.

[3]

الالتزام السياسي «سجناء الطونا»

اصطلحت عوامل مختلفة على إحداث النقلة الفاصلة في فكر سارتر من وجوديته الفوضوية الباكرة إلى التزامه اليساري بقضايا وطنه والإنسانية جمعاء: من هذه العوامل نضجه الفكري عبر السنين وخروجه من قوقعة الذات الفردية المتأزمة إلى حلبة الصراع الاجتماعي والسياسي الأوسع نطاقاً، وإلقاء أول قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناغازاكي، واشتغاله بالمقاومة ضد الاحتلال الألماني لبلاده ووقوعه في الأسر فترة قصيرة قبل أن يتمكن من الهرب (وقصته «الجدار» من ثمار هذه الخبرة) ووقوفه ضد الإيديولوجيات الشمولية كالفاشية والنازية وانحيازه للاشتراكية والديموقراطية، وتعمقه في دراسة الديالكتيك الهيغلي ثم الماركسي، ومناصرته الأقليات المضطهدة في الفترة ما بين الحربين بخاصة (اليهود والزنوج والنساء والجنسيون المثليون. الخ) هكذا وجدناه في مسرحية «المومس الفاضلة» ـ أو «الداعرة الموقرة» كما كان الشاعر عبد الرحمن صدقي يحب أن يسميها ـ يدافع عن قضية الزنوج في الجنوب الأميركي. وفي «نكراسوف» يتخذ موقفاً من الحرب الباردة بين الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي. وفي «الأيدي القذرة» يناقش ـ مثلما فعل معاصره كامي في مسرحية «الأبرار» وليس «العادلون» كما تترجم أحياناً ـ مشكلة الصراع بين الوسائل والغايات بين القوة والحق منتهياً إلى أن

تلويث اليدين بدماء الخصم أمر لا مفر منه في النهاية إذا أردنا تغيير الأوضاع الراهنة والتعجيل بمسيرة الإنسانية نحو الاشتراكية والعدالة، حيث أن القوى المعادية لها ـ وقد تمترست وراء مصالحها الطبقية والإيديولوجية ـ لن تتخلى عن موقعها بالحكمة والموعظة الحسنة.

ومسرحية «سجناء الطونا» نموذج لمسرح الالتزام السياسي السارتري. وتدور أحداثها في عام 1955 في الطونا وهي من ضواحي مدينة هامبورغ بألمانيا. يقول الدكتور محمد غنيمي هلال في مقالة عنوانها «أزمة الضمير العالمي في مسرحية سارتر سجناء الطونا: وفي هذه المسرحية الحديثة يصور سارتر موقفاً حيوياً تتمثل فيه أهم قضايا العصر في جوانبه الدقيقة واتجاهاته الإنسانية العامة وفيه تبدو الصورة مروعة لأنها صورة العصر بآثامه وشروره، وأطماعه الجامحة التي تهدد أصحابها كما تهدد الإنسانية كلها بالدمار. ويبدو الخير وسط الظلمة المطبقة كشعلة تجتاحها العواصف وقلّ من يسهر على رعايتها من الناس. ويرمي الفيلسوف من وراء ذلك إلى أن يخز الضمير العالمي، علّه أن يوقظ فيه بقية من وعي تلوح بروقه الحائرة من آن لآن، في ثنايا الدجى الذي تسير فيه الدول الكبرى وأهلها، بعيون تنظر ولا ترى. وليست آراء الفيلسوف تجريدية ومعلقة في الهواء ولكنها وثيقة الصلة بمواقف نفسية حادة لأشخاص ربطوا مصيرهم في صراعهم أشد رباط بالعصر ومشكلاته». وقد كتب الناقد المسرحي ستانلي كوفمان في جريدة «ذا نيويورك تايمز» مقالة عن هذه المسرحية بمناسبة إخراج جديد لها في مدينة نيويورك منذ سنوات.

يقول كوفمان: إن مسرحية سارتر (أمثولة رمزية) من حياتنا وأحداثها تجري في ألمانيا عام 1955 ولكنها يمكن أن تجري في فرنسا بعد حربها في الجزائر، أو في مسيسبي عام 1966 وهي تفحص قضية الذنب كي تحدد متى يبدأ، وبم يتصل، وأين ينتهي (إذا كان من الممكن له أن ينتهي). وليس الخيط الأساسي فيها دمدمة تولستوية مخففة عن «إننا جميعاً مسؤولون» وإنما هي تحاول أن توفق بين حياة الضمير والعاطفة الخلقية وبين الحقيقة البسيطة التي تقول إننا إذا تتبعنا أي جريمة إلى منبعها المنطقي فسنجد أن مرتكبها ليس هو المسؤول الوحيد عنها، هناك دائماً سبب اجتماعي أو نفساني أو تاريخي يكمن وراء كل فعل لا أخلاقي يؤدي بنا إلى سبب غيره، ثم يقودنا هذا السبب الآخر إلى أسباب غيره مبتعداً بنا عن مرتكب الجريمة ذاته.

غير أن سارتر يتساءل: إذا كان ذلك صحيحاً فكيف يتسنى لنا أن نحكم ما دام من الواجب علينا أن نحكم؟ وكيف يتسنى لنا أن نعرف ما فيه الخير؟ وكيف يتسنى لنا أن نجعل الحياة أفضل ومحتملة أكثر؟

إن الصورة الدرامية التي اختارها سارتر لموضوعه صورة غريبة لافتة. فثمة أسرة ألمانية من بنائي السفن تدعى أسرة جيرلاش ـ ومن الواضح أن سارتر استوحاها من كروب أويتسين ـ تعيش في قصرها الريفي الكئيب بالطونا. ويعلم جيرلاش العجوز أنه مصاب بسرطان الحلق وأنه سيموت بعد ستة شهور.

ويدعو مجلس العائلة: لينس ابنته، وفرنر ابنه، ويوهانا زوجة ابنه. ويجعل فرنر يقسم على أن يواصل العيش في هذا البيت،

ذلك أن ابن جيرلاش الأكبر ـ ذلك الذي يدعى فرانز ويظن أنه قد مات ـ قد سجن نفسه لمدة ثلاثة عشرة عاماً في غرفته بالطابق العلوي. ويريد الأب أن يتأكد من أن فرانز الأثير لديه سيجد من يعنى بأمره.

كان فرانز قد أدى الخدمة العسكرية في الجيش على الجبهة الروسية. وكان قد انضم إلى الجيش لأن أباه كان على صلة بالنازية؛ وأثناء الحرب لا يكتشف فرانز أنه بإمكانه أن يقاتل فحسب، وإنما يكتشف أيضاً أنه بإمكانه أن يعذب ويقتل. وبعد عودته عبر ألمانيا التي لحقها التدمير يحبس نفسه في غرفته كي يعاقبها ويطهرها. والشخص الوحيد الذي يسمح له فرانز بالدخول عليه أخته ليني التي تعنى بأمره.

إن ليني تشعر بعاطفة حارة نحو أخيها وتغذي أوهامه بأن تخفي عنه ـ كل هذه السنوات ـ الحقيقة الماثلة في أن ألمانيا قد نهضت من كبوتها، إنها تغذي حلمه بالمعاناة والفهم وخطبه المسجلة على شريط التسجيل وفيها يقول؛ إنه راحل إلى القرن الثلاثين، وثمة علاقة جنسية بينهما سلبية نسبياً من جانبه، ضارية من جانبها.

إن جيرلاش العجوز يريد قبل وفاته أن يرى ابنه ويستخدم زوجة ابنه يوهانا، أداة يتوسل بها إلى النفاذ إلى الغرفة المغلقة، حيث يقنع فرانز الذي لم تخبره ليني حتى بأن أباهما مصاب بالسرطان؛ وينجذب كل من فرانز ويوهانا إلى صاحبه على الفور، في مقابلة بين نفسيهما اللتين عرفتا طعم السياط وساطتا الآخرين؛ ومن خلال يوهانا (وغيرة ليني منها) يعلم فرانز بمرض أبيه، وبأن ألمانيا قد نهضت من كبوتها.

ويعترف ليوهانا اعترافاً كاملاً بجرائمه حتى تقبله ببشاعته وبكل ما فيه. غير أنها لا تجد نفسها قادرة على أن تتقبله، وهكذا يتجرد من الوهم والأمل. إن الشر ليس من صنع إنسان واحد، وإن كان ذلك لا يبرىء أي إنسان من مسؤولية الاشتراك في صنعه، والعقاب الذي فرضه فرانز على نفسه لم يكن حتى ذلك الحين كافياً. يغادر فرانز غرفته ويلتقي بأبيه مرة أخرى في اتحاد قوى وإن يكن مفعماً بالعاطفة، ويخرج الرجل العجوز المقبل على الموت مع الإبن الذي لا مستقبل له في سيارة لينتحرا معاً.

وتتحرر يوهانا وفرنر من هذا البيت الذي هو حر مثلما هما حران. وتصعد ليني إلى غرفة فرانز كي تحل محله في سجنه.

ويسدل الستار ـ بعد أن علم أن فرانز وأباه لقيا مصرعهما ـ على مسرح خاو، بينما صوت فرانز المسجل يخاطب المستقبل: شارحاً ومعترفاً، ومحذراً.

وفي المسرحية عيبان رئيسيان: إذ نجد، أولاً، أن سارتر ـ كما هو الشأن في أغلب مسرحياته ـ يجنح إلى إن يدفع بالدراما إلى حدود متطرفة من الفعل والمقابلة، قريبة من الميلودراما، إنه عيب يشوب عقلاً يكاد يكون خالياً من روح الفكاهة، يكاد أن يجعلنا نهتف أحياناً بالضحك (كما هو الشأن عندما نرى الكثير من سلوك فرانز) ونجد، ثانياً أن هناك العوائق التي تفرضها الموضوعات الواقعية على المسرحية.

ففي الفصل الأول، ومن بين الشخصيات والجو الواقعيين، نجد أن لمسة شاعرية تبدأ في التحليق ولكنها كثيراً ما تنحدر بعد ذلك لتكون متمشية مع الدراما الطبيعية (الناتورالية) الممثلة في

تفاصيل الغزل بين فرانز ويوهانا، والمعركة الزوجية بينها وبين زوجها فرنر. ولا تتمكن المسرحية قط من التحرر من مجرد مطابقة الواقع.

وعلى الرغم من ذلك فهي تشعرنا شعوراً غامراً بأن أمامنا ذهناً رهيفاً يواجه موضوعات ضخمة، وخيالاً مخططاً ولكنه ـ رغم ذلك ـ واسع المدى.

[4]

قد لا يوافق الكثيرون سارتر على أفكاره ـ أنا شخصياً أجد وجوديته الباكرة أشد جاذبية من التزامه اللاحق ـ ولكن لا نزاع بين الباحثين على أنه كاتب مسرحي عميق الفكر، عليم بأسرار النفس، خبير بمقتضيات صنعته، عرف كيف يلوي موضوعات المسرح البورجوازي ـ المثلث الأبدي مثلاً: الزوج والزوجة والعشيقة أو العشيق في مسرحية «لا مخرج» ـ ويطوعها لنقل معناه الجديد. هذا كاتب اجتمعت لمسرحه أبعاد ميتافيزيقية ونفسية واجتماعية، في آن واحد، فأي مجد أكبر من هذا يمكن أن يطمح إليه كاتب مأساة أو ملهاة؟

رد على كتاب سارتر
«نقد المنطق الدياليكتيكي»(*)

لوسيان سيف

في فرنسا اليوم، أصيب الفكر اليساري غير الماركسي، أي الفكر البورجوازي الديموقراطي، بما يشبه العقم الذي لا يستطيع إخفاءه. ولا يمكن أن يعتبر هذا العقم من قبيل التراجع المؤقت، لأن معالم الأزمة الشاملة واضحة أجلى ما يكون الوضوح؛ وأجلى ما تكون الأزمة هو ما نراه في عالم الفلسفة؛ إذ لم نشهد منذ أجيال، مثل هذا الفراغ في هذه السنوات العشر وبمثل هذا الاتجاه الذي نراه منذ عام 1950. فباستثناء بعض الأعمال الدراسية المتخصصة في تاريخ الفلسفة، لا نجد ظلاً لعمل قد تتاح له فرصة الوصول إلى القمة، ولا حتى مجرد الشك في تجديد حقيقي. لا شيء أكثر من تكرار للمقاطع القديمة من

(*) نقلاً عن مجلة «الهلال» القاهرية، عدد خاص عن سارتر/ شباط فبراير 1967.

هوسرل إلى هايدغر، ومن علم النفس إلى علم الاجتماع، ورقصات الفالس المترددة حول الماركسية، حتى حفظناها عن ظهر قلب. . . ولكن هذه اللهجة العالية الصوت التي يملكها الفكر البورجوازي الديموقراطي ليست صدفة. فالفلسفة نفسها تتغذى على الحركة الحقيقية للتاريخ، حتى ولو كان ذلك بطريقة ليست مباشرة تماماً، وقد تكون تعقيداً، أكثر من أي نشاط فكري آخر، فحين كان المجتمع البورجوازي «المنحل» لا يزال محافظاً على بعض قدرته على الحركة في اتجاه البحث عن الحقيقة والعدالة، فإن الفلسفة البورجوازية الحية كانت معقولة: ولكن البورجوازية كطبقة أصبحت رجعية على طول الخط، فلم يعد هناك شيء يمكن أن يغذي الفلسفة المتجهة اتجاهاً بورجوازياً، حتى ولو كان هذا الاتجاه ديموقراطياً. فحركة التقدم اليوم تتجه اتجاه الماركسية.

[1]

وهكذا نرى سارتر مؤلفاً جديداً. فمنذ «الوجود والعدم» نجد سارتر يؤلف كتاباً جديداً من 750 صفحة من القطع الكبير، فيضيف بضع عشرات من الصفحات عن الوجود والعدم نفسه. وقد أكد سارتر نفسه أن هذا الكتاب الضخم ليس سوى الجزء الأول من مؤلف كبير.

ويبدو كتاب «نقد المنطق الدياليكتيكي» وكأنه يتحدى موقفنا من الفلسفة غير الماركسية المعاصرة. بل وأكثر من ذلك وأخطر، إننا لو صدقنا سارتر، فسنجد في الكتاب تجديداً للماركسية ذاتها التي توقفت، فأصبح على الوجودية أن تحييها. والقضية خطيرة بلا شك، بل هناك ما هو أبعد من سارتر. إن القضية تتصل بكل

الحركة الفكرية المعاصرة ولذلك فلا بد من إصدار الحكم عليها.

أولاً: من الناحية الشكلية، لأن هذه المشاكل التي أثارها «نقد المنطق الدياليكتيكي» تبدو لنا ذات أهمية ليس فقط من الناحية الشكلية، بل لأنها تتصل أيضاً بالمحتوى، بالتالي فهي مشاكل أساسية. ولنقل بكل وضوح، إن الجزء الأكبر من هذه الصفحات السبعمائة والخمسين صعب المنال على المتخصص. ولسوف نجازف ولو قلنا: إن هناك أكثر من مائتي قارىء، قرأوا هذا الكتاب في فرنسا. وإليك مثلاً واحداً:

يصف سارتر في كتابه العلاقة التي تنشأ بين رجل ينظم إحدى التظاهرات، ورجل ينضم إلى التظاهرة، يقول سارتر: «ومن الملائم، رغم ذلك، أن نلاحظ أن هذه الشمولية المنظمة تحقق كموني في داخل الجماعة، على شبه العلو، الذي يملكه الغير المشمل، وهو يمارس الشمولية».

«ذلك لأن هذا الغير الذي يمارس الشمولية باعتباره خالقاً للأهداف، أو باعتباره منظماً للوسائل إنما يقف في علاقة متوترة ومتناقضة من العلو والكمون معاً».

«وتبعاً لذلك فإن انضمامي للجماعة، وإن كان انضماماً حقيقياً في الوقت الحاضر، وفي المكان الراهن، لأن الوقت والمكان هما اللذان يعرفانني، فإن انضمامي للجماعة يظل غير مكتمل في جزء منه وسط ذلك الحاضر والمكان الراهن اللذين يميزان الغير المنظم».

«ونجد عنصراً من الغيرية خاصاً بمركز الجماعة، ولكنه هنا يبقى عنصراً شكلياً. فالغير يبقى كما هو والمسلك الداخلي

(praxis) عام بالنسبة للجميع. ولكن ثمة انشقاقاً يغير الواقعة المشملة حين أكون وسيلة مشملة أو العكس». (ص 409).

وأظن أنني قارىء من قراء الفلسفة، صاحب معدة قوية، لا تخيفه القضايا التجريدية ولكنني اعترف ـ بكل صراحة ـ أنه كان يصعب عليّ قراءة كل سطور الكتاب، دون أن أقفز فوق بعض السطور!

ولنتوقف حول مغزى صعوبة قراءة هذا الكتاب. إذ يبدو أن سارتر لم يبذل أي جهد لمصلحة قارىء. وأكثر من ذلك، وأسوأ منه أن يقدم لنا بعض الفقرات كما يسيل بها قلمه الخصب، حتى دون أن يهتم بتصحيح الأخطاء اللغوية.

فكيف يمكن نشر كتاب تسترسل فيه إحدى فقراته ثماني صفحات كبيرة، دون أن تبدأ سطراً واحداً جديداً. ثم تتبعها فقرة أخرى تحت خمس صفحات أخرى، وعلى الفقرتين هامش يحتل هو الآخر ست صفحات. وفي داخل الهامش نفسه هامش فرعي؟ (الصفحات 330 وما يتبعها) وليس هذا هو العيب الشكلي الوحيد فكيف يمكن معالجة مسائل علمية في غاية الأهمية، تتطلب الوضوح الزائد، فيأتي الأسلوب في كثير من الحالات معقداً، شديد التعقيد؟.

إن المعركة من أجل لغة فلسفية واضحة، تستند إلى استخدام أقل تعبيرات فنية، وإلى تحديد التعبيرات تحديداً قاطعاً، وهي ثمرة من ثمار الفكر الحديث منذ رابليه إلى ديدرو مروراً بديكارت، وقد كان لهذه المعركة غرض مزدوج أن تصل القضايا الفلسفية الكبرى إلى جمهور مثقف عريض. من فوق رأس المثقفين الرجعيين الذين يضعون أنفسهم في خدمة الرجعية. وذلك

حتى يشترك الجمهور العريض في الحكم على هذه القضايا؛ وكان الغرض الثاني هو ضرب الميتافيزيقا الأسطورية، التي لا يمكن أن تعيش إلا في الجو «الغامض» الذي يراوح بين الضوء والظلمة، والذي تعيش عليه اللغة الكهنوتية، والتي تظهر سخافتها حين تترجم إلى اللغة العادية.

ولهذا، فلقد كانت هذه المعركة ـ من أجل الديموقراطية الثقافية، ومن أجل الحقيقة العلمية ـ معركة حول الموضوع لا تقتصر على الشكل وحده.

بل ومن اللافت حقاً أن تعمية اللغة الفلسفية، كانت تتماشى في تاريخها الفلسفي، مع محاولة انتزاع حق نقد الشعب للمناقشات الفلسفية الهامة وإدخال أفكار يتبرأ منها. ورغم ذلك فإنك تجد في هذه السبعمائة والخمسين صفحة 600 صفحة على الأقل على غرار هذا الأسلوب المعقد الشديد التعقيد. فهل يحق لنا بعد ذلك ـ من الناحية الشكلية ـ أن نقول: إن هناك خطأ ما في هذا «النقد للمنطق الدياليكتيكي»؟!

وقد يقال: إن مثل هذا النقد متهافت، وإن الأحرى بنا أن ندخل في الموضوع: في قلب المشكلة ذاتها.

ولكننا نظن أن الأمر هو العكس. لأن هذه الحقيقة الشكلية أساسية، وهي تمس الموضوع. فقد أصاب الفلسفة غير الماركسية، منذ بضع عشرات من السنين داء السفسطة، وقد لا يموت كل هؤلاء الأدباء بهذا الداء، ولكنهم جميعاً مصابون به.

ولهذا فلسنا نبحث عن معركة رخيصة وشخصية مع سارتر، ولكننا نوجه النظر إلى ظاهرة أيديولوجية عامة، نريد أن نوضحها، بادئين بكتاب سارتر «نقد المنطق الدياليكتيكي».

وحين نجد مفكراً مثل سارتر، يدّعي انتماءه إلى التقاليد الإنسانية الديموقراطية والعلمية، بل ويدّعي نفسه ماركسيًّا، أي تلميذ لهذه الفلسفة التي تمد جذورها في الحاضر، والتي تشدد القتال ضد اللغة الافتراضية ـ نجده ينضم إلى هوسرل وهايدغر ـ فإن هذا كله يلقي، منذ البداية، شكاً على العلاقة التي يدعيها لنفسه بالماركسية.

ولنأخذ سؤاله الذي طرحه بنفسه، منذ أكثر من عشر سنوات، في «ما هو الأدب؟» لمن يكتب سارتر؟ هل يكتب لبضع عشرات من المتخصصين، الذين ـ هم للأسف ـ في فرنسا مفكرون بورجوازيون في الأغلبية، وآراؤهم متميزة ومسبقة، ومعارضة للماركسية؟ إن الجواب للأسف واضح. إن «نقد المنطق الدياليكتيكي» ما دام على هذا الشكل المعقد في الأسلوب، بعيداً عن الأغلبية الساحقة من الجمهور الفلسفي، ولا تستطيع هذه الأغلبية أن تذهب بنفسها لتتحقق من قيمة النظريات المعارضة للماركسية «الأرثوذوكسية» ولو أن سارتر كان يثق بسلامة موقفه، فلم الخوف من مواجهة الماركسية، بالشروط المباحة، التي تستخدمها الماركسية، أي بشرط البساطة والوضوح؟

وثمة نقطة ثانية، تثير الشك في طبيعة العلاقة التي يدعيها سارتر بالماركسية هي: لماذا كل هذا الغموض، وكل هذا التعقيد، ما لم يكن سارتر يخشى، لو لجأ إلى الوضوح، فستنفضح الطبيعة غير الماركسية في نظرياته؟

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ما يقوله سارتر (697، 698 من الكتاب)، «حين قال ماركس إن الرأسمالي يعبر عن طبيعته، على لسان الرأسمالي، فلا بد من فهم هذا القول على أن

الاقتصاد التطبيقي للرأسمالية يتكون على شكل حلقات متتابعة، ويترجم كنظام متتابع لعلاقات نهائية متنقلة»؛ وبغض النظر عن الغموض في التعبير، فإن ما يقصده سارتر يمكن أن يقال بلغة أوضح.

إن ماركس يقول: «ليس الرأسمالي هو الذي يصنع الرأسمالية، ولكن الرأسمالية هي التي تصنع الرأسمالي» وماركس يقول في كتاب رأس المال ج 1 ص 20: «لم أرسم الرأسمالية، والمالك العقاري باللون الوردي، فليست المشكلة هنا مشكلة أشخاص، إلا بالقدر الذي تجسم فيه هذه الأشخاص نظماً اقتصادية، وأسانيد لمصالح وعلاقات طبقية محددة».

ووجهة نظري التي تقول بأن تطور التكوين الاقتصادي للمجتمع إنما يستوعبه مسير الطبيعة وتاريخها، يمكن أن تجعل الفرد مسؤولاً عن العلاقات التي يظل هو من الناحية الاجتماعية نتاجاً لها على الرغم من كل ما يبذله للتخلص منها. وهكذا فإن سارتر لا يتصور الرأسمالية تصوراً مادياً ولكنه يتصورها تصوراً تجريدياً، إذ يعتبر الرأسماليين الأفراد هم الحقيقة الرئيسية.

وبمعنى آخر فإن المصالح والعلاقات المعينة، والتي يرى ماركس أنها العلاقات «الخالقة» تصبح على العكس عند سارتر، هي «مخلوقات الرأسماليين الأفراد».

وهكذا نرى أن المعنى الذي استوعبه سارتر من كلام ماركس، هو في الحقيقة، عكس المعنى الذي قصده ماركس ونحن هنا نضع هذا السؤال: هل هذه المعارضات، التي سنقدم منها أمثلة عديدة فيما بعد، غير مقصودة، أم إنها ـ بالصدفة ـ تعبر عن أعماق مراده؟

إن سارتر يعرف الدياليكتيكية في كتابه «النقد» (ص 131)، فيقول: «إذا كانت الدياليكتيكية موجودة، فلا يمكن أن تكون سوى شمول المشمولات العينية، وتأتي بتعدد الفرديات المشملة». فهل نجد في هذه العبارة لوناً جديداً من الأساليب الغامضة، أو نجد فيها سقوطاً شكلياً بالدياليكتيكية وعودة بها إلى ما قبل ماركس، أي عودة بها إلى التصور الميتافيزيقي؟

إن هذه النقط الشكلية العديدة التي أشرنا إليها، لا تبعد بنا عن الهدف الرئيسي بل أنها على العكس، تدخل بنا في قلب الموضوع مباشرة، فما هو «لب» نقد سارتر للمنطق الدياليكتيكي؟

إن البواعث معروفة من قبل. لأن سارتر قد نشر بواعثه على النقد حين نشر في عام 1957، «مسألة منهج» في مجلة «العصور الحديثة».

ونلخص ما يقوله سارتر في هذه المقدمة:

1 ـ إن الماركسية هي فلسفة العصر الذي نعيش فيه ولا يمكن تعدي الماركسية لأن الأوضاع التاريخية التي أنبتت الماركسية لم تنقض بعد ولهذا، فكل تجاوز للماركسية محكوم عليه بالفشل، لأن هذا التجاوز ليس في الحقيقة سوى إنعاش (أو تجديد) شكلي للأفكار السابقة على الماركسية وعلى ذلك فإن سارتر يعلن نفسه ماركسياً.

2 ـ ولكن سارتر يستمر فيعلن نفسه وجودياً كذلك، لأن هناك اتجاهاً في الفكر الماركسي ـ تعود أبوته إلى إنجلز ـ ولأن الماركسيين الفرنسيين خاصة في هذا العصر، قد جمدتهم الستالينية وهم بذلك مرتكبون خطأ أساسياً، لأنه ينسون الإنسان المجسد أو العيني (concret)، والوسائط التي تربط الحتمية التاريخية للكل ـ

والتي تؤكدها بحق وصواب المادية التاريخية ـ والتطبيق المجسد ـ ويسمي سارتر هذا بالمسلك الجواني للأفراد الذين يصنعون التاريخ، ولو أننا استبعدنا هذه الوسائط التي يتحدث عنها سارتر فسنجد أن الماركسية طبقاً لتفسيره، قد سقطت في ميتافيزيقا «علمية» ولذلك فالمهمة العاجلة الآن، هي تكوين نظرية ماركسية للإنسان المجسد، أي تكوين أنثروبولوجيا ماركسية (علم ماركسي للإنسان). وعلى ذلك فالوجودية رغم جانبها السلبي المثالي الثقيل، يمكن تبعاً لسارتر، أن تصبح عوناً لا يقدر للماركسية، لأنها استطاعت أن تتطور كفلسفة للفرد المحقق معارضة في ذلك الهيغلية.

3 ـ ومفتاح أنثروبولوجيا ماركسية هو الدياليكتيكية. لأن الإنسان كائن دياليكتيكي بأجلى معاني الدياليكتيكية؛ وعلى ذلك فالأنثروبولوجيا السارترية تبدأ في محاولة إرساء أسس المنطق الدياليكتيكي، ولا بد أن تتخذ هذه المحاولة شكل النقد، لأن الماركسيين ـ كما يقول سارتر ـ أصبحوا لا يفهمون شيئاً في الدياليكتيكية إذ تهافتت الدياليكتيكية عندهم، فأصبحت ختمية خارجية تماماً وتجريبية وتجريدية تتخذ شكل «العقائد المقولبة» ولأن الماركسيين يفصلون بين الدياليكتيكية وبين الإنسان العيني غير المجرد، هذا الإنسان الذي يعتبر حاملاً للدياليكتيكية ذاتها، فنجد الماركسيين قد عجزوا عن تبرير الدياليكتيكية. ولكنهم ـ في هذه الظروف ـ يحاولون تقديم الدياليكتيكية كنوع من أنواع القدرية غير الإنسانية وغير المفهومة، مع أنه لا بد ـ على العكس ـ من إعطاء الدياليكتيكية كل قيمتها وذلك بإعادتها إلى أصلها، أي المسلك الداخلي للفرد الإنساني.

وهذا هو «المشروع» الهام الذي يقدمه سارتر في «مسألة منهج». فإذا كان هذا المشروع يعتمد على نقد مجاف للماركسية وللماركسيين في فرنسا اليوم، فإن هذا اتضح من قبل عدة مرات منذ عام 1957، ولسنا نريد العودة إلى نفس الموضوع من جديد.

ولكن الذي يبدو لنا حرياً بالإيضاح هو أن سارتر يود «إنشاء» ديالكتيكية مادية وموضوعية وهذه النقطة هامة.

فالحق إن الماركسية منذ فرضت ـ منذ ثلاثين عاماً ـ الديالكتيكية على الفكر الفرنسي لم يتوقف الفلاسفة غير الماركسيين عن مقاومة الديالكتيكية المادية والموضوعية المثالية والذاتية، أي أن المعرفة ـ في هذه الأعمال التي تقترب من الواقع ـ لا بد أن تخضع للديالكيتيكية. ولكنهم يسلمون بأن الواقع نفسه وفي ماهيته ديالكتيكي أيضاً، ولا يسلمون كذلك بأنها ليست منهجاً فقط للذي يريد أن يعرف، ولكن الديالكتيكية تنطبق أيضاً على تطور للموضوع الذي يُعرف (بضم الياء).

وذلك هو ما توقن به الفلسفة الماركسية حتى الآن، ويغفله سارتر في «الوجود والعدم»، وهو يعود اليوم في «نقد المنطق الدياليكتيكي» ليتبنى الدياليكتيكية، على الأقل فيما يتصل بالحقيقة الإنسانية وباعتبارها تعبيراً عن تطورات مادية وموضوعية.

ونحن نعتبر هذا الموقف علامة على تقدم الفلسفة الفرنسية وسيرها قدماً في تقبل النظريات الأساسية في الماركسية ولو أننا، على ذلك، نحينا جانباً كل مناقشة للصورة الكاريكاتيرية التي صورها سارتر للماركسية ورتب عليها كتابه «نقد المنطق الدياليكتيكي» فلا بد أن نقول إن مشروع سارتر هذا لو أنه تحقق

فعلاً وحتى لو تحقق جزئياً، فإن هذا الكتاب لا بد أن يكون مشاركة هامة في تطور المادية الدياليكتيكية.

فبالقدر الذي يخطو سارتر خطوة إلى الإمام ـ مع فرض أنها خطوة حقيقية ـ فمن الصعب أن يخطو بعد ذلك خطوات تالية. إذ إنه لو اعترف بأن الدياليكتيكية ليست حركة الفكر فحسب، بل هي أيضاً حركة الكائن الواعي، فإن الباب سرعان ما ينفتح أمامه ليعترف بالدياليكتيكية في الطبيعة أيضاً، وليست في حركة الفكر فقط.

ولكن كيف يمكنه أن يقبل ـ على سبيل المثال ـ وجود دياليكتيكية للحاجة الحيوانية؟

إننا نحس تماماً في كتاب «نقد المنطق الدياليكتيكي» بتهافت التفرقة التي وضعها سارتر ـ مستنداً إلى نقطة مشابهة ـ بين العلوم الإنسانية التي يعترف بأنها تقوم على الدياليكتيكية وبين علوم الحياة التي ينكر عليها الدياليكتيكية.

فحين يكتب سارتر قائلاً: «إن الحاجة هي نفي النفي في الحدود التي تتبدى فيها تلك الحاجة كنقض داخل التركيب العضوي» (ص 165 من نفس الكتاب) فإنه يتظاهر بأن هذا التحليل للحاجة لا ينطبق إلا على الحاجة الإنسانية؛ وهكذا يبدو أنه قد اختار طريقاً يجعل من السخف أن تتهم دياليكتيكية الطبيعة الحية والطبيعة فقط بأنها عقائد جامدة (أي غير دياليكتيكية).

ولا شك أننا لا نستطيع بسهولة أن نتوقع من سارتر اعترافاً سريعاً يؤدي به إلى الاعتراف ضمنياً ـ أيضاً ـ بكل الحجج المضادة للماركسية، ولكن الذي يلفت النظر حقاً هو أن سارتر يتخذ هذا الموقف الجديد تماماً عليه حين يقول: «قد تقتضي

المعرفة العميقة لموضوع بيولوجي، بسبب وجود التناقضات، إلى الالتزام بدراسة التركيب العضوي في شكله الكلي، أي دياليكتيكياً، ويقتضي ذلك مواجهة كل الوقائع البيولوجية في علاقاتها الداخلية». (ص 130 من نفس الكتاب).

حقاً إن سارتر يسرع فيقول: إن «هذا ليس مؤكداً»، أي أنه يرفض ببساطة أن يواجه جبال الأدلة العلمية المتراكمة، ذلك لأنه لا تزال هناك خلافات بين هذا الموقف الذي بدأه سارتر تجاه الطبيعة، وبين النظرية الماركسية لدياليكتيكية الطبيعة، فلا تزال هناك خطوة لا بد أن يخطوها سارتر حتى يقترب من النظرة الماركسية للطبيعة، وهذه الخطوة هي التي تجعله يجادل ويعارض الماركسية.

إن الملاحظات السابقة التي تفسر لنا، على الرغم من هذا الانطباع الأليم الذي يسببه هذا التحامل على الماركسية واللهجة المعقدة غير المفهومة التي استخدمها، كيف كنا نقرأ «نقد المنطق الدياليكتيكي» بتعاطف أولي ولكن حسرتنا في النهاية كانت أقوى من تألمنا المبدئي.

ولا شك أن الكتاب ـ مثل كل كتب سارتر ـ غني بالتفاصيل. فإلى جوار التحليلات المردود عليها وإلى جوار بعضها الذي يبدو سخيفاً ـ وهو يعترف بسذاجة أن إحدى ملاحظاته ـ «تكاد تكون سخيفة» ـ (ص 152) وإلى جوار تحليلاته المتتابعة كأنها صف من المنتظرين ينتظرون أوتوبيساً، فهناك صفحات بلا شك قابلة للنقاش ولكنها مهمة بالقطع، مثل هذه الصفحات التي حلل فيها المميزات الخاصة للبروليتاريا الفرنسية (صفحة 704 وما بعدها)، أو بعض أشكال الوعي بالعلاقات الاستعمارية. (ص 684 وما

بعدها). ولكن من الواضح أن هذه الصفحات أقل أهمية من هدف الكتاب الرئيسي.

إن ما يحدده المحتوى الأساسي للكتاب هو المنهج والفكرة المبدئية.

1 ـ فالمنهج أولاً، هو إقامة الدياليكتيكية كمنهج عالمي وكقانون عالمي للأنثروبولوجيا (ص 117) ويرى سارتر أن إقامة الدياليكتيكية هو أمر مسبق (a priori) وهذه هي الفكرة السائدة عنده؛ ويرى سارتر: أن خطأ الماركسيين يعود إلى «استنتاجهم لقوانين الدياليكتيكية في الطبيعة بمناهج غير دياليكتيكية»، أي إلى اعتمادهم على المقارنات والتجريدات والقياس والاستنباط». (ص 130).

وباختصار، فالماركسيون يبررون الدياليكتيكية بطريقة لاحقة (a posterori) ولكن مجرد الملاحظة لا تعني الإثبات، فليس يكفي أن نلاحظ أن التاريخ دياليكتيكي سبب دياليكتيكية التاريخ أي أنه لا يمكن أن يكون غير ذلك، ولكن لا بد من إثبات، أي لا بد من إثبات أن الدياليكتيكية هي الشرط «المسبق» لفهم كل الوقائع الإنسانية.

ومع ذلك، فإن البحث عن أساس «مسبق» يجب ألا يفهم بالمعنى الكانطي (نسبة إلى كانط)، أي المعنى المثالي المعلى (transcendantal)؛ فمسبقاً (a priori) لا تعني هنا تلك العناصر المكونة والسابقة على التجربة، بل تعني العمومية والضرورة التي تحتويهما التجربة واللتان تتعديان كل تجربة». ص 130.

وبمعنى آخر، لا بد من استخدام منهج من النوع الظاهرياتي، ويمكن تعريفها بأنها «حدث ماهيات كل مسلك جواني فردي».

2 ـ وقد طبق سارتر هذا المنهج على القضية الأساسية في كتابه، أي القول بأن الدياليكتيكية يرجع منبعها إلى المسلك الجواني للفرد، فالخطأ في الماركسية ـ في رأيه ـ أنها لا ترى غير الدياليكتيكية بعد أن أتم صنعها التاريخ ولا ترى الدياليكتيكية المكونة للتاريخ نفسه، أي أنها تتصور الدياليكتيكية كنتيجة خارجية وليس كحركة داخلية. «فإذا أردنا ألا تصبح الدياليكتيكية قانوناً مقدساً أو قدرية ميتافيزيقية، فلا بد من أن تأتي الدياليكتيكية من الأفراد وليس من هذه المجموعات الفوق ـ فردية». (ص 131) وبهذه الطريقة يظن سارتر أنه يستطيع أن يبين لماذا وكيف تأتي الدياليكتيكية إلى التاريخ، وبالتالي فإنه يعيد للدياليكتيكية مغزاها المجسد ومدلولها المثابر »وبكلمة واحدة، فنحن لا نصالح التاريخ الإنساني ولا علم الاجتماع ولا علم السلالات، بل أننا ندعي أكثر من ذلك كله أننا نلغي الأساس لمقدمة كل أنثروبولوجيا في المستقبل».

فإذا أثمرت تجربتنا الناقدة بنتائج إيجابية فإننا نكون بذلك قد أنشأنا «مقدماً» القيمة المتجهة إلى بحث المنهج الدياليكتيكي حين ينطبق على العلوم الإنسانية، ولم ننشئها مؤخراً كما يزعم الماركسيون إنهم فعلوا كما نكون ـ أياً كان الواقع المدروس على شرط أن يكون هذا الواقع إنسانياً ـ قد أنشأنا تلك الضرورة لكي يضعها الواقع في صيغة في طريقها إلى الشمول ونبدأ في إدراكه ابتداءً من هذه الصيغة، وبذلك يتظاهر سارتر بأن دياليكتيكيته أقوى من دياليكتيكية ماركس من جهتين:

الأولى: من ناحية المنهج لأنها مؤسسة أولانياً وليست مسجلة مؤخراً (a posteriori).

الثانية: تصبح أكثر تجسيداً وأكثر خصوبة في محتواها، لأنها تنبع من التجربة الإنسانية الحقيقية، وليست كأنها نوع من ميتافيزيقا الطبيعة وهذا ما سنحاول بحثه نقطة بعد نقطة.

[2]

أولاً: الرغبة في إنشاء دياليكتيكية أولانية

قد لا يكون من غير المفيد أن نذكر بعض الحقائق الأولية فهناك طريقتان لا ثالث لهما لاكتساب الأفكار: إما أن تستخلص من دراسة الحقيقة، أي من دراسة الوقائع ومن التجربة بمعناها الواسع وبذلك يكون هذا الاستخلاص «مؤخراً»، أو أن نبني الفكرة في الرأس استناداً إلى التجربة ونسمي هذه الطريقة بالطريقة المسبقة. هذه هي على الأقل وجهة النظر التقليدية، ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن الأفكار الأولية إنما تستند إلى بعض المواد أو تقوم طبقاً لمبادىء هي في ذاتها نابعة من التجربة، وبذلك تكون مؤخراً بطريقة غير مباشرة؛ وعلى ذلك، فكل المقولات حتى أكثرها تجريداً كالحساب مثلاً أو المنطق إنما تنبع ـ في النهاية ـ من التجربة. وهذا هو سر نجاحها عندما نعود إلى تطبيقها على التجربة من جديد؛ ولكن هذه التصورات المسبقة إنما تكون بطرق أكثر تعقيداً من تلك الأفكار البعدية بالمعنى المعروف عادة لهذه الكلمة ولا بد من فهم هذه القضية، لأننا لو استخدمنا بعض التصورات وحسبنا أنها تصورات مسبقة تماماً، فإن ذلك يعني أننا لا ندرك تماماً صحتها ولا نعرف منبعها وهو المحتوى

الموضوعي، وبالتالي فإننا نتعرض للخطأ وهذا هو الدرس الذي لا يمكن إنكاره لكل نظرية علمية في المعرفة، وهذه هي المبادىء الأساسية في كل تصور مادي لها. إذاً، إننا نعني أن المقولات والقوانين للديالكتيكية لا يمكن ولم تكن مطلقاً مقولات وقوانين مسبقة (a priori) بالمعنى المطلق لهذه الكلمة. وهذه النقطة بالذات هي التي جعلت الديالكتيكية الماركسية تعارض ـ منذ البداية.ـ الديالكتيكية الهيغلية.

ولقد أوضحت دراسة طرق التقدم في الطبيعة والمجتمع والفكر، عبر عدة قرون بغض النظر عن ملامحها الخاصة وتنوعاتها العديدة، أن هذه الميادين تجمعها ديالكتيكية مشتركة، وهيغل هو أول مفكر أدرك عموميات التحول الديالكتيكي في كل تطور وهو الذي أنشأ منهجه في منطق ديالكتيكي.

ولكن هيغل بدلاً من أن يتصور العلاقة بين هذا المنطق الديالكتيكي وبين تطور الواقع تصوراً سليماً، اعتبر المنطق الديالكتيكي حقيقة مسبقة (مطلقة) واعتبر طرق تطور الواقع كتعبير عنها وينشق منها، ولهذا فإن هيغل حين يعالج تطوراً مجسداً يميل إلى أن يصور تطوره ابتداء من المقولات والقوانين الديالكتيكية بدلاً من أن يبدأ بالوقائع ذاتها. وبهذا يقع هيغل ـ لا محالة ـ في التصور غير العلمي، مادام يستخدم هذه المقولات والقوانين دون الاهتمام بمغزاها المجسد، أو الاهتمام بحدود صحتها وهذه هي قيمة المثالية دائماً.

إن أخطر الإضافات التي أضافها ماركس للديالكتيكية هي أنه أدرك أن الديالكتيكية الهيغلية في أساسها، ليست فقط نتيجة تصورات هيغل الذاتية، ولكنها أيضاً ثمرة ـ مغفلة ـ لكل التجربة

الإنسانية الموضوعية، وأن لها مغزى علمياً هائلاً، على شرط «أن يوقفها على أقدامها» وأن يحولها إلى معناها المادي، أي أن يستخدم المقولات والقوانين الدياليكتيكية لا كخالق للحقيقة، بل باعتبارها التعبير الأعم وباعتبارها الماهية الأعمق لعمليات التطور، كما أن ماركس أضاف أيضاً للدياليكتيكية لأنه عالج التاريخ في ضوء المادية الدياليكتيكية، أي أنه استخرج دون أي بناء تخميني ودون استقراء تحكمي تلك الدياليكتيكية المجسدة للتاريخ المجسد، ولهذا فإن لوم الماركسية بأنها لم تنشىء الدياليكتيكية «مسبقاً» والزعم بالقيام بهذا الدور بدلاً منها وبأن ذلك في مصلحتها، ليس سوى أكذوبة فلسفية من الدرجة الأولى أو إنها محاولة سيئة النية للعودة إلى الدياليكتيكية المثالية تحت غطاء خادع من الماركسية.

وقد أحس سارتر بأن هذه النقطة ضعيفة في تقدمه المنهجي ولهذا، فهو يضع هذه المشكلة بطريقة خطابية: هل الاهتمام بتأسيس الدياليكتيكية الماركسية على أسس تختلف عن أسس المحتوى تتهم بأنها محاولة مثالية؟ الجواب بلا تردد: نعم.

وهل يمكن للماركسي المادي أن يجيب بغير ذلك؟ إن البحث عن أساس مسبق لا يزال منذ أكثر من ألفي سنة سمة تميز الفلسفة المثالية جمعاء، بينما ظلت دائماً السمة المميزة للمادية هي أنها تتخذ من التجربة نقطة الانطلاق.

وصحيح أن سارتر داعبه أمل الهروب من ذلك العيب المثالي في الدياليكتيكية الهيغلية بأن يحل محل «المسبق» الذي تصوره هيغل، المسبق كما تفهمه الفينومينولوجيا، أو بمعنى آخر بدلاً من أن يجعل من الدياليكتيك حركة الروح المقال بأنها مطلقة، حاول أن يجعله حركة المسلك الجواني الذي يعيشه الإنسان الفرد

باعتباره في ذاته أساساً مطلقاً؛ ومع ذلك فحتى لو لم نناقش هذا الزعم إلا من وجهة النظر المنهجية المنطقية فحسب، وأن الفلسفة المثالية لن تكون أقل مثالية إذا ما أصبحت «هوسرلية» بدلاً من أن تكون «هيغلية»؟

ولنطرح السؤال في وضوح: هل هذه الدياليكتيكية «للمسلك الجواني» الفردي الذي درسه سارتر في كتابه يمكن أن تكون دياليكتيكية مستخلصة من التجربة؟

لو أن الأمر كان كذلك لما افترقت الدياليكتيكية السارترية أبداً في جوهرها عن الدياليكتيكية الماركسية، ولأصبحت السبعمائة وخمسون صفحة التي تضم «نقد المنطق الدياليكتيكي» مجرد مضيعة للوقت لا مبرر لها.

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن سارتر يكون قد شيد بنفسه دياليكتيكية مستقلة عن التجربة، متخذاً بدايتها من تصنيفات غريبة في موضوعها، وهذا يعني أننا سنواجه دياليكتيكية ماركسية مقلوبة رأساً على عقب، أي محاولة جديدة سابقة على الماركسية لبناء تصور غير علمي للتجربة الواقعية.

ويحاول سارتر أن يراوغ بين هذين الموقفين الواضحين المتنافرين، بيد أنه من اليسير أن نلاحظ أنه قد تبنى الموقف الثاني. فهو يزعم على خلاف الفيلسوف هوسرل الذي «يستند إلى الوعي الشكلي المجرد»، بأنه يعتمد على عالم التاريخ المجسد (ص 131) ولو أنه كان قد استند فعلاً كماركس إلى عالم التاريخ المجسد لكان قد انتهى من زعم «المسبق». وبمعنى آخر، فإن المنهج الظواهري «المسبق» هو في كتاب سارتر الوسيلة التي تسمح له بأن يهجر «عالم التاريخ المجسد» باعتباره أساساً للدياليكتيكية إلى عالم تجريدي للحقيقة الإنسانية، وأن يترك المادية التاريخية إلى المثالية السيكولوجية.

ومن هنا، نمس المشكلة الأساسية الثانية التي أثارها كتاب «نقد المنطق الديالكتيكي»، وهي معرفة ما إذا كان المسلك الجواني الفردي يمكن اعتباره أساساً مجسداً (concret) للتاريخ. يرى سارتر أن ديالكتيكية الماركسيين قد أصبحت ديالكتيكية مجردة لأنها لا تنبثق من نشاط الأفراد العملي، وهو إذ يطابق بين الفرد والواقع المجسد يزعم بأنه إنما يصلح المادية التاريخية بتفسيرها ـ كما أورد في الفصل الثاني من كتابه ـ بأنثروبولوجيا يجب أن تبدأ بالمسلك الجواني المعاش للفرد، أو بمعنى أوضح بعلم النفس؛ ولكن ما الذي تعنيه هذه الفكرة الأساسية؟ ولنبدأ فحصها بمثل واضح مميز للسلوك السارتري وهذا المثل يتعلق بتحليل ظاهرة «زهد» الرأسمالية. فسارتر يرى أنه يتعين علينا أن نبحث عن مصدر هذا الزهد ومعناه في المسلك الجواني للرأسمالي. . . ويقول:

«في النصف الثاني من هذا القرن (القرن العشرين) تتبنى البورجوازية تجاه الحياة موقفاً من التطهر العلماني مغزاه التميز. فالرجل المتميز هو الذي يكون موضع اختيار، أي هو الفرد الذي تصطفيه الطبقة (أو الذي تتمسك به طبقته اعترافاً منها بفضله). وليس مرد هذا الاختيار إلى نسبه (حتى ولو كان في الواقع بورجوازياً ابن بورجوازي). وإذا كانت الأرستقراطية تحصل على امتيازاتها بالوراثة فقد أصبح الأمر على العكس من ذلك في المجتمع الرأسمالي والديموقراطي الذي جعل من العامل ـ في المقام الأول ـ إنساناً مثل البورجوازي. . . وبذلك أصبح التميز مضاداً للطبيعة وأصبح البورجوازي متميزاً بقدر ما يلغي في نفسه احتياجاته.

«الواقع أنه إذ يلغي هذه الاحتياجات، فإنه إنما يلغيها في الوقت نفسه بإشباعها وإخفائها (متظاهراً في بعض الأحيان

بالزهد)؛ فهو يمارس ديكتاتورية على جسده باسم عدم الحاجة أو بعبارة أخرى ديكتاتورية للثقافة على الطبيعة، فملابسه ضيقة عليه للغاية (كورسيهات، وياقات، وصيديريات متعبة الخ). وهو يعلن على الملأ قناعاته (هناك فتيات إذا ما دعين للعشاء، يتناولن طعامهن قبل تلبية الدعوة، حتى يظهرن أمام الناس كالصائمات). كما أن زوجته لا تخفي على الملأ برودها الجنسي». وبهذا المسلك الجواني المتسم بالقهر يؤكد البورجوازيون غيرتهم إزاء المستغَلين بفتح الغين. (ص 717).

بيد أن مشكلة الزهد هذه عالجها ماركس في كتابه رأس المال... ومن المثير أن نعقد مقارنة بين نص ماركس وسارتر في هذا الصدد: فقد كتب ماركس معقباً على النظرية التي نادى بها سنيور (senior) 1836، والمسماة «بنظرية القناعة» كتب كارل ماركس يقول: «لا يحظى الرأسمالي بالاحترام إلا بقدر ما لديه من رأس مال، وهو بهذا مثله مثل المكتنز يهيمن عليه ولع أعمى بالثروة المجردة، أي القيمة. غير أن ما قد يبدو لدى أحد الرأسماليين خصلة فردية يبدو لدى غيره أثراً للميكانيكية الاجتماعية التي ليس هو إلا أحد تروسها.

«فتطور الإنتاج الرأسمالي يتطلب زيادة مستمرة لرأس المال المستمثر في المؤسسة، كما أن المنافسة تفرض القوانين الكامنة في الإنتاج الرأسمالي كقوانين ملزمة وقسرية على الرأسمالي الفردي، فهي لا تسمح له بأن يحتفظ برأسماله بغير أن يزيده، وهو لا يستطيع أن يستمر في زيادته إلا عن طريق التراكم المستمر.

«وإرادته ووعيه لا يفكران إلا في احتياجات رأس المال الذي يمثله. وهو لا يرى فيما يستهلكه شخصياً إلا نوعاً من السرقة، أو على الأقل اقتراضاً من رأس المال المتراكم. كما أنه في إمساكه

الدفاتر يضع مصروفاته الشخصية في باب الخصومات عليه ويعتبرها ديناً عليه إلى الرأسمال.

«وأخيراً، ففي تراكم الرأسمال غزو لعالم الثروة الاجتماعية وبسط للسيطرة الشخصية وزيادة لعدد الرعايا أو هو التضحية من أجل الطمع والجشع.

«غير أن الخطيئة الأولى تقع في كل مكان وتفسد كل شيء... فبقدر ما تنمو وتتطور طريقة الإنتاج الرأسمالية وبقدر ما تستتبعه من تراكم الثروة يتوقف الرأسمالي عن أن يكون مجرد تجسيد لرأس المال. ويشعر بانفعال إنساني بالنسبة لذاته وجسده ويصبح عصرياً ومتشككاً إلى حد أنه يجرؤ على السخرية من الزهد الصارم الذي كان يزعمه المكتنز من قبل. فبينما نجد الرأسمالي القديم يستنكر كل إنفاق فردي لا ضرورة له ولا يرى فيه إلا افتئاتاً على تراكم رأس المال، نجد الرأسمالي العصري قادراً على تحويل فائض القيمة إلى رأسمال عقبه تحول دون الاندفاع وراء شهواته... فالاستهلاك في نظر أولهما هو استمساك بالتراكم وفي نظر الثاني كف عن التمتع». كارل ماركس. رأس المال الجزء الثالث ص 32 وما بعدها).

وهكذا لا نجد لدى ماركس وصفاً مجسداً وحياً فحسب لذلك «الصراع الفاوستي» (نسبة إلى فاوست) بين انحدار الرأسماليين نحو اللذة وانحدارهم نحو القناعة، وإنما نجد كذلك تفسيراً علمياً لهذا الصراع: فالقوانين الكامنة في الإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسماليين في مرحلة معينة من مراحل تطورهما تضطران الرأسمالي الفردي إلى أن يضحي بالاستهلاك الشخصي من أجل التراكم. وفي الوقت نفسه تصبح كافة المتناقضات ثانوية وتصبح

دياليكتيكية هذه العملية كلها مفهومة تماماً، بدءاً من التناقض بين طريقة الإنتاج الرأسمالية والرأسمالي الفرد بلحمه وعظمه، والتناقض بين الرأسمالي القديم الذي يقترب من المكتنز والرأسمالي العصري، فما الذي يقدمه لنا سارتر بدلاً من كل هذا؟ مجرد وصف قصصي يرجع كما تدلنا الأحداث المعروفة إلى ما صوره لنا بلزاك في رواياته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو وصف فاقد للترابط الواقعي، فقد وضع على نفس المستوى وجنباً إلى جنب بخل الرأسمالي والياقات الضيقة، كما أضاف إليهما دون ما سبب أو مبرر برودة الزوجة الجنسية، فقدم وصفاً أنينياً على عموميات مجردة: الطبيعة والثقافة والغيرية. وهي عموميات تنطبق على مالك العبيد في الحضارات القديمة انطباقها على الرأسمالي في القرن التاسع عشر.

أما التفسير العلمي فلم يقدم سارتر منه شيئاً... لماذا لم يبحث الرأسمالي مثلاً عن «تميزه» بالترف الجامح بدلاً من الزهد؟ إن سارتر لم يفسر ذلك ولا يستطيع أن يفسره كما فعل ماركس، وذلك لسبب بسيط هو أن الترف المنطلق من كل حد وهو بدوره وفي الوقت نفسه حقيقة واقعية مثل نقيضه الزهد. وبمعنى آخر، بينما يقدم لنا ماركس تفسيراً علمياً يسمح لنا بأن نتفهم تاريخياً أساس التصرفات الفردية، فإن سارتر يعبّر عن هذه التصرفات بلغة نظرية أي برطانة هي نتاج لهذا الخليط الكيمياوي العقيم. وإذا أردنا التعمق قلنا إنه بينما يزودنا ماركس بمفهوم مادي ومحدد للتاريخ وللإنسان، يهوي بنا سارتر إلى مفهوم مثالي لا لزوم له. ويؤكد سارتر في ختام تحليله بأن ذلك «يتعلق بإبداع فردي وبحرية علمية» (ص 719)... وهنا يحق لنا أن نقول إن ما أورده كتمهيد

لكتابه بقوله: «إننا نلتحم بغير تحفظ بالمادية التاريخية» (ص 31) ليس إلا خداعاً ومخاتلة.

والحقيقة إن ذلك كان محاولة جديدة لإحلال المثالية محل المادية تحت ستار ماركسية أدخلت عليها بعض التحسينات، ذلك أن المثل الذي حللناه تفصيلاً ليس مثلاً وحيداً. والجزء الأول من كتابه «نقد المنطق الدياليكتيكي» يجري كله على هذا النمط. وبدعوى أنه يبحث في المسلك الجواني للأبنية «التي ترجع منطقياً قبل هذا الترميم التاريخي للماركسية إلى مستوى من عدم التحديد والعمومية أكبر وأعظم» (ص 276)، فإنه يقايض بإلحاح منظم المادية التاريخية مقابل نوع من علم الاجتماع المعلى الذي لن تستطيع صوره القصصية أن تخفي فيه ذلك التجريد الأصيل.

وأخيراً يقول سارتر: «إذا ما درسنا الطبقة والكائن المنتمي للطبقة فسوف يحدث أن نستعير الأمثلة من تاريخ الطبقة العاملة. غير أننا لا نهدف إلى تحديد تلك الطبقة الخاصة التي يطلق عليها اسم البروليتاريا، وليس لنا من غرض إلا أن نبحث خلال هذه الأمثلة عن تكوين طبقة ما ووظيفتها المشملة... الخ» (ص 153). وهو ما يعني أن الأمر لا يتعلق بالنسبة له بالبحث عن دياليكتيكية مجسدة لتاريخ الطبقة العاملة وإنما هو يؤجل ذلك «إلى آخر مطاف»، (ص 493) أو إلى الجزء الثاني من كتابه أو إلى أجل غير مسمى، ويدرس بناء أنثروبولوجيا عالمياً هو تكوين الطبقة عموماً ولا يزيد تاريخ الطبقة العاملة في هذا المجال عن أن يكون مستودعاً للأمثلة الهدف منه تجسيد سارتر لفكره، مثله في ذلك مثل تاريخ مجتمع إقطاعي وعبودي. وكما لو كانت عملية تكوين البورجوازية في العصور الوسطى مثلاً، وعملية تكوين

البروليتاريا في القرن الثامن عشر تنوعات تاريخية لنغمة وحيدة هي «تكوين طبقة» يمكن أن ندرسها في ذاتها دراسة مسبقة وقبل الخوض في الموضوع. وهذا يؤدي بنا إلى أن نتساءل عن المغزى العميق للسارترية المراجعة.

[3]

ونشير بادىء ذي بدء إلى أن نقد المنطق الدياليكتيكي فضلاً عن أنه لم يقدم أي تطور خلاق للماركسية كان مثلاً تقليدياً ـ كما يقول سارتر ـ «لتجديد شباب الفلسفة السابقة على الماركسية». وهذا المثل يتضمن إفلاساً مزدوجاً فهو أولاً: إفلاس للمنهج الظاهرياتي. ونحن نعتقد أن الوقت قد حان لكي نقول كل شيء في صراحة وصرامة. فمنذ عشرات السنين وهم يقرعون آذاننا بما يزعمونه من خصوبة ثورية لهذا المنهج الذي كان الغرض منه قلب وجه العلوم الإنسانية، وبوجه خاص الحلول تماماً محل الدياليكتيكية الماركسية الموضوعية الهرمية، تلك الدياليكتيكية التي لم يعد يسمح بالكلام عنها إلا بالإشفاق الشديد.

ولكن، منذ الوقت الذي كان فيه الباحثون الماركسيون يطورون علوم الإنسان من سيكولوجية الشخصية إلى علم الاجتماع الديني، ما الذي قدمه من ثم المنهج الظاهرياتي؟ وكيف نفسر أن سارتر في «نقد المنطق الدياليكتيكي» أي في هذا المؤلف الضخم في المنهج الظاهرياتي، كان في كل مرة تقريباً يسترجع فيها تلحيلات ماركس معلناً أنه سيصلح من شأنها، إنما يتهرب من كل ما يعطيها قيمتها العلمية؟

بيد أن ذلك ليس بجديد عليه... وإذا أمعنا النظر فسنجد أنه

ليس من قبيل الصدفة أن نجد أن المادة العلمية في مؤلفات سارتر عن بودلير أو الانفعالات مثلاً ليست نتاج جهد سارتر نفسه، وإنما أخذها من باحثين غرباء على المنهج الظاهرياتي ـ مثل الدكتور لا فورج أو بيير جانيه ـ وهم علماء ينظرون إلى علوم الإنسان ـ بدرجات متفاوتة ـ باعتبارها علوماً تفسيرية أو موضوعية.

وهكذا يبدو الفيلسوف الظاهرياتي طفيلياً على العلوم الإنسانية، فبعد أن أتم هؤلاء العلماء عملهم، ظهر سارتر لكي يترجم في رطانة ظواهرية نتائجهم المدوية البراقة زاعماً أنه يرفع من فحوى اكتشافها في الوقت ذاته الذي كان يعمل فيه على تصفية نواتها الموضوعية.

ونعتقد أن عمل سارتر هذا إنما استلزمته طبيعة الأمور، فالمنهج الظاهرياتي ليس إلا نوعاً من التعبير اللغوي الوصفي لوقائع الوعي وتجسيداً روحياً حديثاً لفكرة قديمة هي فكرة الاستبطان. ولو أننا سلمنا بأن هذا التعبير اللغوي كان أكثر حصافة من غيره وأنه سمح لسارتر مثلاً بالتجديد في الأدب، فإنه لم يضف شيئاً متماسكاً إلى العلوم الإنسانية، وذلك لسبب واضح هو أن مولد هذه العلوم قد استند إلى تخطيها تخطياً جذرياً وصف المعطيات المباشرة للوعي واتجاهها نحو التفسير الموضوعي للماهية؛ والمنهج الظاهرياتي ـ من هذه الناحية ـ ليس إلا شكلاً من أشكال المقاومة التي تقوم بها مؤخرة الجيش ضد تطور المادية الظافر في علوم الإنسان.

ونقد المنطق الدياليكتيكي هو كذلك إفلاس للمثالية، أو بمعنى أدق ما يطلق عليه في فرنسا منذ مائة وخمسين عاماً الروحية.

فالظاهرياتية والوجودية وإن تزينتا بيراع الماركسية فإنهما لا تعدوان أن تكونا في نهاية المطاف تلك الروحية القديمة.

ولنطرح هذا السؤال: هل هذه المحاولة السارترية لإقامة علم المجتمع على أساس تحليل الفرد، أي على أساس علم النفس، هي محاولة جديدة لم تسبقها محاولات من قبل؟ إننا نطلب من القارىء أن يرجع بذاكرته إلى ما تلقاه في مدرسته من دورس الفلسفة ليتذكر المحاولة التي قام بها تارد منذ ثلاثة أرباع قرن... وما حاول تارد أن يفعله مستنداً إلى علم النفس في عصره أي إلى كتابات تين وشاركو، يحاوله سارتر اليوم مستنداً إلى علم النفس وفقاً لفرويد ومدرسة الغشطلت معطياً لها تفسيراً وجودياً، بل وفضلاً عن تارد يجب أن نسترجع تراث فيكتور كوزان، فتراث كوزان إن هو إلا تراث المثالية التي تأخذ نقطة بدايتها من الوعي الذاتي، فمفكرو القرن الثامن عشر المتقدمون أحدثوا بالميتافيزيقا التقليدية النابعة من الجمود العقائدي اللاهوتي من الضربات ما حدا بالبورجوازية المحافظة في القرن التاسع عشر إلى البحث عن شيء آخر لتبرر به العالم على النحو الذي تدركه به، وكان هذا الشيء الآخر هو الأنا باعتباره نقطة بداية بدلاً من الله، وإنما هذا الأنا الذي يعتبر وعياً صرفاً أي أنا الكوجيتو الديكارتي. وبهذه الفكرة ظلت المثالية قائمة ما دام الوعي ظل أسبق من الطبيعة في الوجود.

وأياً كانت الاختلافات بين تنوعات هذه المثالية الذاتية، فمن الواضح أن الوجودية عموماً ووجودية سارتر والآخرين تنبع من هذا التراث الروحي، ولم يكن ج. لاكروا مخادعاً عندما كتب في

نهاية تعليقه على «نقد المنطق الدياليكتيكي» يقول: «إن أهم شيء هو إخلاص سارتر لإنسانيته فهو لم يهجر الكوجيتو وإن استعادة الإنسان هو إعادة تقديم العالم الداخلي في الدياليكتيك، ثم ينتهي بعد أن يتساءل عما إذا كان مثل هذا الموقف يجافي المادية قائلاً: «أليس ذلك في الواقع تفجيراً للماركسية من الداخل».

وليس في وسعنا إلا أن نعطي لـ ج. لاكروا الحق: إن فلسفة من نوع وجودي فلسفة تأخذ نقطة بدايتها من الوعي الفردي وحتى لو كان سلوكاً جوانياً، لا يمكن بحال أن تتوافق مع المادية الماركسية التي تعتبر الوعي الفردي في المقام الثاني بالنسبة للمادية الطبيعية والاجتماعية. إن فشل محاولة سارتر هو عجز آخر للروحية البورجوازية التي تحاول منذ قرن ونصف أن تشيد فلسفة إنسانية حقيقية، ذلك أن الإنسانية الحقة لا تنفصل كما يقول ماركس عن الطبيعة أي المادية.

ويبقى بعد ذلك أن نفهم هذا الحماس لدى رجل مثل سارتر وغيره في إيجاد مرتكز فلسفي لماركسية يمكن أن تكون في الوقت نفسه روحية.

ونقد المنطق الدياليكتيكي، بهجماته في ميدان السياسة المعاصرة وذلك بموقفه السياسي الذي نعتقد أنه يمد شباكه في كل مكان، يقدم لنا الإجابة عن هذا التساؤل، كما قدمته لنا بشكل آخر المقدمة التي كتبها للطبعة الجديدة من كتاب نيزان «عدن ـ العربية» وخاصة منها قوله:

«إذا كان الآباء يساريين؟ فما العمل؟ لقد جاءني شاب يحب والديه ولكنه قال بقسوة إنهما رجعيان»! لقد أصبحت أنا عجوزاً

وشاخت الكلمات معي فلها في رأسي نفس عمري، وشرد ذهني واعتقدت أنه طريد عائلة موسرة مفرطة الإيمان أو من الجائز أن تكون ليبرالية تعطي صوتها لبيناي، ولكن الفتى أزال عني هذا الضلال بقوله «إن والدي شيوعي منذ مؤتمر ثور» كما أن ابناً آخر لأب اشتراكي كان يتهم في نفس الوقت الحزبين الاشتراكي والشيوعي... البعض يخونون والآخرون يتخبطون في ظلمات الجهل».

وعندما يكون الأبوان محافظين يؤيدان بيدو، هل يستطيع اليسار أن يجذب الأبناء؟ إن اليسار قد تعفن هذه الجيفة التي ستتولد من تحللها السلطة العسكرية والدكتاتورية والفاشية، ولكيلا نبتعد عنه يجب أن يكون قلبنا متعلقاً به... ونحن الأجداد فإن اليسار قد صنعنا: عشنا به وفيه وبه سوف نموت.

ولكن ليس لدينا شيئاً نقوله للشبان: خمسون عاماً من الحياة في هذه المقاطعة المتآمرة التي أصبحت فرنسا، يا للخزي لقد صرخنا وقدمنا احتجاجاتنا ووقعنا الاحتجاجات وأعلنا وفقاً لتقاليد فكرنا أن «من غير المقبول...» أو «البروليتاريا لا تسمح بـ...»... وأخيراً في النهاية نحن هنا: ومن ثم فقد قبلنا كل شيء... هل نوصل إلى أولئك الشبان المجهولين حكمتنا وثمار تجربتنا القمية؟ من استقالة إلى استقالة لم نتعلم إلا شيئاً واحداً: «عجزنا الجذري» وفي هذه الصفحة المثيرة يوجد سر «نقد المنطق الدياليكتيكي» بأكمله... وهو سر ألقي في وجهنا، إنه إفلاس سبل البورجوازية الصغيرة في فرنسا في القرن العشرين.

سارتر وفوكو

المثقف النموذجي هو الذي يمنح لطبقته الاجتماعية تجانسها والوعي بوظيفتها الخاصة

ترجمة محمد الصالحي(*)

يكتسب هذا النص أهميته من المقارنة التي يجريها بين علمين بارزين من أعلام الفكر العالمي الحديث، بين اسمين كبيرين تعاملنا مع كل منهما على حدة دون النفاذ إلى ما يجمع بينهما من اهتمامات فلسفية وغير فلسفية، فما قد يبدو اختلافاً بيناً بين الخطين الفكريين لكل من سارتر وفوكو سرعان ما سيتلاشى كلما توغلنا في انشغالاتهما اليومية كمثقفين وكمواطنين يضعان مصلحة فرنسا فوق كل مصلحة.

إن سارتر وفوكو ـ رغم تباين موقعيهما الفكريين ـ عادة ما يتجاوزان في الكفاح من أجل حقوق الإنسان وضد أعلى

(*) نقلاً عن «ليبراسيون».

توتاليتارية رغم انتماء الأول إلى التيار الوجودي وتمرس الثاني في خضم التيار الابيستمولوجي.

لماذا نربط تلقائياً بين سارتر وفوكو؟ لماذا كان لموت فوكو التأثير نفسه الذي كان لموت سارتر؟ إن الجواب يبدو بديهياً لأنهما كانا مفكرين كبيرين؛ لنفصل القول في ذلك قليلاً: إن موت سارتر وفوكو لم يستقبل بالطريقة التي استقبل بها اختفاء مارتن هايدغر أو جان بياجي، وليس معنى ذلك أبداً أن تأثير هايدغر على الفلسفة أو تأثير بياجي على علم النفس أقل رسوخاً مما أحدثه فوكو أو سارتر من تأثير في تاريخ الأفكار... وقد لا ترى في موت جاكوبسون أو حتى بارت سوى موت رجلين لا غير، بينما يؤشر اختفاء فوكو أو سارتر على موت مرحلتين كاملتين وهنا يكمن الفرق، ربما أن فوكو وسارتر ليسا رجلين مهنتهما التفلسف فقط، بل أنهما كانا مثقفين يحتلان الصدارة عن جدارة، وكنا نرى في كل واحد منهما المثقف النموذجي الذي يمنح لطبقته الاجتماعية (تجانسها والوعي بوظيفتها الخاصة) كما يقول غرامشي.

قد لا يخطر ببال أحد منا إدراج هوسرل أو كيركغارد في زمرة من المثقفين ما دام يعسر على الفيلسوف أن يصبح شيئاً آخر غير الفيلسوف، وفي المقابل فعندما نتحدث عن المثقف وبالتحديد «المثقف المنخرط» أو «المثقف المكافح» فإننا نفكر في سارتر أو فوكو، ورغم ذلك فهذا اللقب ليس بقادر على طمس الفرق الواضح والموجود بين طريقتيهما في تحديد دوريهما كمثقفين. بطريقة أو بأخرى حل ميشيل فوكو محل جان بول سارتر في تمثيل المثقف الفرنسي أمام أنظار العالم لكنه في الوقت نفسه جاء

بمفهوم جديد لدور وقانون المثقف، كما أشار إلى ذلك بيير بورديو (لوموند 27/ 6/ 84). إن ميشيل فوكو «أحدث قطيعة مع الرغبة الشاملة فيما أسماه بالمثقف العام ليبتكر ما أسماه بالمثقف الخاص» الذي لا يتحدث بصفته «أستاذاً للحقيقة والعدل» بل يكتفي باكتشاف «حقيقة السلطة وأصحابها». ولتسليط الضوء على الأشياء التي لا تتضح بعد بما فيه الكفاية علينا بسرد تاريخ العلاقات الفعلية بين فوكو وسارتر والتي لم تكن في يوم ما شبيهة للتي ربطت سارتر بميرلوبونتي وفوكو بدولوز؛ على سبيل المثال، لقد قالت جانيت كولومبيل صديقة سارتر الكبيرة بأن فوكو داوم الحديث عن سارتر بطريقة ودودة خلال الشهور الأخيرة من حياته.

ولكن هذا ليس كافياً للتسليم بوجود حب كبير ودائم بين سارتر وفوكو، التقدير المتبادل كان موجوداً من دون شك، لكن ذلك لم يكن ليهدىء من الاختلافات النظرية ولا ليقرب بين وقائع فلسفية ولدت متضادة ـ إن صح التعبير ـ كما يشير إلى ذلك موريس كلافيل (Maurice Clavel) في «الماغزين ليتريو» سبتمبر 1977.

سلط فوكو حجاب الشك على العقل في وقت كان فيه سارتر يسعى إلى جعله كليانياً، «نعلم جيداً أن رد سارتر ـ يضيف كلافيل ـ سيكون خاطئاً لو كان يسعى إلى إهانة فوكو ما دام هذا الأخير يتهمه أصلاً بالرغم من كونه لم يسدد بوضوح». ونتيجة لذلك فإن سارتر لم يستقبل الكتب الأولى لفوكو بإعجاب؛ يقول متحدثاً عن «الكلمات والأشياء» الصادر سنة 1966: يمنح فوكو للناس ما هم في حاجة إليه، تركيب إنتقائي حيث روب غرييه والبنيوية واللسانيات ولاكان، وتيل كيل، كلهم مستخدمون بالتناوب للتدليل على استحالة كل تفكير تاريخي.

إن إقصاء التاريخ ـ بطبيعة الحال ـ يجعل الماركسية هي المستهدفة، «إن الأمر يتعلق بابتداع إيديولوجية جديدة تكون بمثابة آخر حاجز تستطيع البورجوازية إقامته ضد ماركس».

رأى سارتر أن هذا سيبدو بمرور الزمن خاطئاً، لكنه سيظل لائقاً إذا نظر إليه كمحاولة للإساءة إلى الجدل الفلسفي المتأجج الذي أفرزته سنوات الستينيات من القرن العشرين. لهذا فإنه من الممكن القول بأن سارتر لا يستهدف النيل من فوكو كشخص بل باعتباره الممثل المزعوم لتيار فكري بذل الشيء الكثير من أجل الانضمام إليه، هذا التيار الذي يدعى بالبنيوية، بصيغة أخرى فإن فوكو تلقى الضربات الضائعة في المعركة التي جمعت بين سارتر وليفي ستراوس من جهة وبين الماركسيين وجميع الذين يسعون إلى إخراج ماركس من اللعبة من جهة أخرى.

ورغم صدور «المرض العقلي وعلم النفس» سنة 1954 فإن ميشيل فوكو ظل مجهولاً، في حين أن إسم سارتر سطع في الآفاق إذ سيصدر «الشيوعيون والسلام» وسيعاتبه ميرلوبونتي على بولشيفيته المتطرفة» (Ultra bolchevisme). كان الجدل الدائر في تلك الفترة كله يدور حول مفهوم التاريخ والدياليكتيك، ودور الحزب ووظيفة الطبقة العاملة والسلام والاتحاد السوفياتي، وكانت الماركسية كفلسفة غريبة على تكوين سارتر ولن يدنو منها إلا بموجب اختياره السياسي الذي هو اختيار مثقف لازم جانب البروليتاريا والحركة الشيوعية دون الذهاب بعيداً إلى حد مقاسمتها مواقفها الإيديولوجية.

ولن يحاول سارتر التأثير في الماركسية محاولاً جعلها تخضع وتدمج الإشكالية الأنثروبولوجية، التي تشكل مأوى الانشغالات

الوجودية والتي هي وحدها القادرة على إنقاذها من الدوغمائية إلا مع صدور «نقد العقل الجدلي» سنة 1961 وقبل ظهور «أسئلة المنهج».

سارتر لا يرفض المادية التاريخية والتي بحسبها يتحدد التاريخ بتطور علاقات الإنتاج والعمل وكذلك بالدياليكتيك، أي لعبة التناقضات التي يتضمنها؛ إن هذا الدياليكتيك ـ حسب سارتر ـ يجب أن يكون مستوعباً بطريقة مباشرة من طرف كل فرد. إن الإنسان لا يتحمل الدياليكتيك وحده أي شمولية التاريخ ونزاعاته، إنه ينتصب كموضوع فعال ما دام هو صانع هذا الدياليكتيك. ما يقترحه سارتر لإنقاذ الماركسية من دوغمائية تقودها إليها قراءة اقتصادية وجبرية للتاريخ. وهو التثبيت النهائي للذاتية الوجودية وللبراكسيس (Praxis) الفردي وكذا الجماعي (إذا سلمنا بوجود الجماعة في حالة «اتحاد»). من هنا نفهم الهم الذي لازم سارتر منذ «الوجود والعدم»، إنقاذ الحرية والوقوف على الطريقة التي بها تصنع الحرية والتاريخ.

ومعروف أن هذه الإشكالية المتمحورة حول ثنائيات: ذات/ حرية أو تاريخ/ ثورة هي السائدة منذ ستينيات القرن العشرين، وستكون موضوع نزاع بين أقطاب هذا التيار الذي نسميه اختصاراً للقول بالبنيوية، والذي يضم أسماء متباينة إلى حد ما كجاكوبسون، ولوي ألتوسير وجاك لاكان وليفي ستراوس، وميشيل فوكو... هذا ما يؤكد فصل الفكر المتوحش لليفي ستراوس المخصص كله لمهاجمة «نقد العقل الجدلي»، وبصفة إجمالية فإن البنيويين معارضو الوجودية والإنسية والشخصانية والتاريخانية كانوا يرغبون في قلب المعرفة المكتسبة حول الإنسان وإسقاط مملكة

الذات (الأنا ـ الشعور ـ العقل) وفضح قدرتها المزعومة على التجاوز والخلق وتقرير المصير، وذلك كله لحساب «البنيات» العميقة (اللاشعورية المحددة سلفا). ورغم تشعبها فإن جميع التيارات الفكرية المدعاة (بنيوية) تنهض على المعارضة وتعظيم (الأنا) وتمجيد غائية تاريخ إنساني يتكفل بإيجادها التزام الإنسان، غائية تستمر في الحديث عن ذات حرة وعن (صانع للتاريخ) أمام الحضور الكلي للبنيات النفسية والاقتصادية والابيستيمية والمنطقية والاجتماعية بكل جبروتها، الشيء الذي يعتبر في نظر البنيوية مجرد وهم، وفي أحسن الأحوال حماقة. إذا نحن تركنا جانباً المجادلات المثارة بسبب ألتوسير أو بسبب الأنثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفي ستراوس، فإن العمل الذي دشنه فوكو مستظلاً بنيتشه وباشلار وكانغيليم ودوميزيل وغيرو، لا يمكن أن يتراءى لسارتر إلا كآخر حاجز تقيمه البورجوازية ضد ماركس وفلسفات التاريخ وأداليج التحرير؛ لهذا فإن مفهوم تاريخ متقطع تحكمه البنيات الابستيمية (épistémiques) التي بها تتميز حقول المعرفة والتي بإمكاننا العثور عليها في الممارسات المنطقية، لن يكون إلا استمرار ضد الفكرة السارترية عن تاريخ مشكل من نوايا وحرية الفرد؛ كتب جاك لاكان (Jacques Lacan) في «الفيغارو الأدبي» ليوم 29/ 12/ 1966 ما يلي «يراد لي أن أكون وريثاً لسارتر، دعوني أقول بأن هذه فكرة مستحبة تهمني. أولاً: إن الأعمال التي أديرها لا علاقة لها بسارتر، إنه أصغر مني بكثير ولقد تتبعت بكامل العطف والشوق ارتقاءه لكن لم يسبق لي أبداً أن تموضعت قياسياً إليه».

موقف فوكو لن يكون هو بدوره واضحاً، لكننا إذا غضضنا

الطرف عن الظروف التاريخية التي لطمت فيها الوجودية البنيوية ـ هذه الأخيرة التي يوجد ضمنها فوكو رغم نكرانه لذلك ـ فإنه من البين أن فوكو لم يتوقف يوماً عند سارتر وإن سارتر لم يكوّن سوى فكرة نسبية عن عمل فوكو.

ليس هناك إذاً، من علاقة نظرية بين سارتر وفوكو، إنهما يتقابلان بالرغم من أن قراءة موحدة لهايدغر كان بإمكانها أن تجعلهما يتقاربان؛ ومهما تقاطعت طرق ميشيل فوكو بطرق سارتر فإن العمل الثوري سيجمعهما، هذان الفيلسوفان اللذان يباعد بينهما كل شيء سيوحد بينهما النضال في أكثر من واجهة، ففي الوقت الذي عاد فيه فوكو إلى فرنسا سنة 1968 كان سارتر قد تورط عميقاً في حركة أيار/مايو وتحدث إلى الطلبة في السوربون، واجتمع بدانييل كوهن بنديت (Daniel Cohen Bendit) فأصبح ينعت بـ (فولتير) إذ لم يعترض أحد طريقه أثناء توزيعه لـ (مصالح الشعب) أو خلال مناداته بتدمير الجامعة؛ أما مهام فوكو فكانت متواضعة حيث سيوزع بعض المنشورات أمام مبنى (السيتروين Citroën) وسيظهر كمناضل أساسي ثم بعد ذلك سنجدهما في أكثر من مكان جنباً إلى جنب، سينضمان إلى جان جينيه ومورياك للتظاهر ضد اغتيال شاب جزائري في حي (Goutte d'Or) كما أنهما سيتظاهران إلى جانب جيل دولوز وأعضاء «جمعية الإنقاذ الأحمر» أمام وزارة العدل؛ وسارتر سيتولى الإجابة عن أسئلة رجال الصحافة بينما يتلو فوكو بيان المعتقلين السياسيين بالسجن المخدوعين بوعود (Pleven).

المحتويات

يرسم سارتر فى أعماله لوحة مقتدرة للحياة، ناظراً إليها من زوايا جديدة كاشفة وفيها ينزع عن النفس البشرية قشرة مدنيتها ويقشر طبقات من الخبرة فى مهارة عنيفة كيما يكشف عن أعماق الحق، والحسية، والأعصبة فى عصرنا، وعن الشر الغامر الذى يمكن للإنسان الحديث أن ينحدر إلى مستواه. وعلى كثرة معجبيه، كثيراً ما تعرض للنقد بسبب عناصر التشاؤم التى يزخر بها مذهبه الوجودى وحصره نفسه بمحض اختياره فى نطاق عالم ينكر وجود الحقيقة الموضوعية مثلما ينكر قدرة العقل الإنسانى على تجاوز حدود العالم المادي.

علي مولا


ISBN 978-9953-71-518-6